Arhivele Bistriței

Anul II, Fascicula 2 (6)

Relații interconfesionale în Transilvania

Presa Universitară Clujeană

ARHIVELE BISTRIŢEI

ANUL II, FASCICULA 2(6)

RELAȚII INTERCONFESIONALE ÎN TRANSILVANIA

Seria: ***Istorie – Societate – Cultură***

Tipărită cu sprijinul
Asociației Culturale „Alexandru Vaida-Voevod”,
Bistrița

Imagine copertă: ***Prima biserică românească din orașul Bistrița – sfârșitul sec. XIX (Târgul de vite, azi str. Crinilor)***

RELAȚII INTERCONFESIONALE ÎN TRANSILVANIA

COORDONATOR:

MIRCEA GELU BUTA

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Referenţi ştiinţifici:

Adrian Onofreiu, doctor în Istorie;
Serviciul Județean Bistrița-Năsăud al Arhivelor Naționale
Lucian Vaida, doctor în Istorie;
Muzeul Grăniceresc Năsăudean, Năsăud

ISBN: 978-606-37-0184-9
ISSN: 2558-8958
ISSN-L: 2558-8958

© 2017 Coordonatorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorului, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Redactare: Camelia-Ionela Strungari

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Lumea transilvană

MIRCEA GELU BUTA*

Istoricii ne învață că cele mai importante popoare cunoscute ale Transilvaniei au fost, în ordine cronologică, daco-geții și romanii (latinofonii), în antichitate, apoi românii, ungurii, sașii și secuii, în vremurile medievale[2]. Musafiri pe teritoriul Transilvaniei, la fel ca ungurii și secuii, coloniștii germani s-au grăbit să facă cauză comună cu ceilalți oaspeți, pentru a-i scoate pe autohtoni din viața publică și a le acapara proprietățile. Erau vremuri când peste modelele spirituale de viață răsăriteană bizantină s-a adăugat cel apusean catolic, iar mai apoi o importantă componentă protestantă, cu care o perioadă îndelungată de timp s-au aflat în competiție și dispută, periclitându-și reciproc existența.

A fi creștin catolic, luteran sau calvin pe pământul Ardealului însemna să fii un cetățean privilegiat, pe când ortodocșii, păstrătorii celei mai vechi forme de credință creștină din fosta provincie a Daciei romane, au rămas practicanții unui rit tolerat, căruia multă vreme i-au fost interzise drepturile de a-și ridica biserici și zidi clopotnițe[3]. Totuși, prin stăruința vlădicilor și felul cum au știut ei să apere credința străbună, care era atât de încătușată prin condițiile umilitoare care îi erau impuse, Biserica nu numai că a răzbit, ci a fost și o pavăză în vârtejul

* Mircea Gelu Buta, Prof. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: *butamircea@yahoo.com*

2 Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan*, Istoria Transilvaniei*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvene, Cluj-Napoca, 2013, p. 6.

3 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii române din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj-Napoca, 1992, p. 124; vezi și Virgil Șotropa, „Din trecutul românilor bistrițeni", în „Gazeta Bistriții", nr. 1 / 25 decembrie 1924, pp. 1–2.

numeroaselor primejdii, care s-au abătut de-a lungul timpului asupra românilor ardeleni. Deoarece în și prin Biserică am avut aproape singura instituție organizată și stabilă, la adăpostul căreia s-a putut dezvolta viața istorică a neamului nostru, este firesc ca începutul istoriei politice a românilor ardeleni să coincidă cu organizarea lor bisericească, desăvârșită încă în secolul al XVI-lea în forma unităților naționale, sub raportul vieții religioase și culturale[4].

Credința fanatică a ungurilor și sașilor în „drepturile lor istorice" a fost însă îngenuncheată de marele proiect al uniației, care a însuflețit generația românească de la 1918. Ca ironie a sorții, românii au fost aceia care, prin intervenția armată curajoasă din anul 1919, au reușit să îndepărteze pericolul bolșevizării Ungariei și, probabil, a întregului est european[5].

Din admirație și recunoștință pentru acești mari eroi ai neamului, îmi doresc ca în piețele fiecărui oraș din România să fie ridicat un Altar Național, care să amintească privitorului eternitatea acestui neam.

Trăind de secole alături de unguri, sași, secui, armeni, evrei ș.a., românii ardeleni au dobândit experiența alterității. Așa au învățat, dincolo de momentele tensionate, să accepte calitățile și defectele celorlalți, dar și să le respecte valorile și tradițiile, conferind lumii transilvane acea unicitate pe care o numim azi „o lume a toleranței". Nu trebuie uitat însă că, de-a lungul istoriei, toleranța transilvană a însemnat supunere, acceptare și respingere, primire și excludere, egalitate și segregare, moderație și extremism. Acesta din urmă a fost îmbrățișat în timp de unguri, sași, dar și de români, în funcție de poziția social-politică dominantă sau marginalizată pe care s-au aflat, iar istoria Ardealului abundă de asemenea momente.

În timp, prin contopirea secuilor cu ungurii, iar după cel de-al Doilea Război Mondial, migrarea masivă a sașilor în Germania și a

[4] Ioan Lupaș, „Când începe istoria noastră politică?", în Rev. „Luceafărul", nr. 9, anul XIII, 1914, pp. 261–264.

[5] Lary L. Watts, *Ferește-mă, Doamne, de prieteni*, Ed. Rao, București, 2011, pp. 98–103.

evreilor în Palestina, tabloul etnic al Transilvaniei s-a simplificat mult. O lecție de viață din care românii au învățat că nu au suferit numai ei și că nu sunt singurele victime ale nedreptăților istoriei. Trebuie știut însă că ideologia comunistă, de care sunt învinovățiți, deseori, românii, nu s-a născut la Moscova sau la Vladivostok și, cu atât mai puțin, la București. Ea a prins viață în inima Occidentului și o tragică ironie a sorții a făcut ca să fie pusă în practică în câteva țări ale Europei centrale și de est, cu care nu avea însă niciun fel de afinități. Maghiarii au dat un mare teoretician marxist, pe Georg Lucács, noi, românii, am consacrat în Occident, în secolul al XX-lea, doi intelectuali de dreapta, pe Cioran și Eliade, și un dramaturg, Eugen Ionescu, care, fără să fi fost om de dreapta, a fost un adversar mărturisit al totalitarismului de stânga. Nici în România și nici în alte țări comunizate de religia ortodoxă nu au ieșit mari teoreticieni de stânga, pentru că aceste popoare își au unitatea în Biserică și nicidecum în doctrine politice[6]. De altfel, ideologiile nu reprezintă o componentă esențială a omului, ele apar odată cu revoluțiile și dispar așa cum au venit. Să ne reamintim de lagărele și închisorile comuniste, unde oameni de etnii și orientări politice diferite, în fața suferinței comune, și-au depășit apartenența și au existat nenumărate cazuri în care un român a îngrijit un sas, un ungur sau un evreu ori invers. Aceasta mi se pare normalitatea. La fel cred că ar trebui să fie și în cazul ecumenismului, despre care se discută atât de mult: să nu dușmănești pe cineva că e catolic, putem discuta în contradictoriu, dar să prețuim omenește oamenii înseamnă mai mult decât confesiunile și ideologiile.

Astăzi, în condițiile în care nu poți fi un bun cetățean al lumii globalizate dacă nu ai un loc al tău de baștină, unde au trăit strămoșii și-ți sunt îngropați părinții, secuii, ungurii și sașii, redescoperindu-și conștiința autonomiei și a vechilor privilegii medievale, au început să solicite autorităților române drepturi civile și patrimoniale, care, de

[6] Mircea Gelu Buta, Dan Ciachir, *Față către față*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 58–60.

multe ori, lezează demnitatea comunităților și chiar a țării întregi. Aceste conștiințe trezite recent servesc excelent ca subiect de dispută și provocare politică, atrăgând în joc atât dușmani, cât și trădători ai statului unitar român, dar și mulți profitori de moment, pentru care dobândirea „vițelului de aur" reprezintă singurul țel în viață.

Este evident că patriotismul a fost, de multe ori, pervertit, banalizat, bagatelizat sau exacerbat, dar asta nu ne dă dreptul să ne hulim țara și valorile ei, pentru că nu poți fi european fără a fi român și, dacă nu crezi în identitatea ta, nu ai niciun respect de la alții. Înțelegând aceasta, francezul nu se rușinează că e francez, englezul că e englez și nici ungurul sau neamțul nu își leapădă apartenența, deși cu ceva timp în urmă, ar fi avut motive să o facă. Secretul cultivării patriotismului generos și curat, neîndreptat împotriva altor patriotisme, este dat de sinceritatea în credință, iubire, dialog, dreptate și, peste toate, bunătate, însă nicidecum să-ți sacrifici poporul, să sacrifici patrimoniul comunitar și compatrioții, pentru a face pe plac străinului, adică, vorba lui Grigore Alexandrescu, să fii „coadă de topor".

O minte sănătoasă, adică temperată, ghidată de echilibru și cunoaștere, reprezintă „calea împărătească", pe care Sfântă Scriptură ne îndeamnă să umblăm (Deut. 5, 32; 17, 11), fără să uităm însă că asta este țara noastră. Toți ceilalți au venit din alte părți, iar noi suntem aici și avem datoria să clădim în continuare această țară și să o facem mai frumoasă. Ca să facem lucrul acesta, este însă nevoie să luptăm pentru adevăr, să nu ne fie frică, să ne batem pur și simplu.

„Valahi schismatici" – definire a unei ruperi ale „Ecclesiei una" sau lipsă de diplomație în comunicatele medievale?

IOAN CHIRILĂ*

O privire retrospectivă peste volumele de *Documente privind Istoria României* (C. Transilvania)[1], apărute sub auspiciile Academiei Române, m-a făcut să mă gândesc la lecturi vechi, cum ar fi lucrarea domnului academician Ștefan Pascu, dedicată Voivodatului Transilvaniei[2], sau lecturi mai recente și deosebit de incitante, cum ar fi lucrarea domnului academician Ioan-Aurel Pop, *Din mâinile valahilor schismatici*[3], și să visez că undeva, într-un viitor nu prea îndepărtat, există o persoană capabilă să adune istoria voivozilor români din Transilvania, pentru a înțelege toți că ei erau stăpânii acestor pământuri, că ei au înfruntat și valurile de la vest și cele de la est și nu au plecat, au rămas aici pe veci stăpâni. Cuvintele extrem de bine argumentate ale ultimei lucrări citate te fac să regăsești în tine noi zori de demnitate națională, demnitate care se pare că este atât de mult terfelită în zilele noastre. Așa se face că un distins domn[4], preocupat de sănătate și de cultură, dar și de neam, m-a interpelat cu o chestiune ce vizează modul de nominalizare a românilor în documentele medievale, și anume ei

* Ioan Chirilă, Pr. Prof. Univ. Dr., Președintele Senatului Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: *ioanchirila62@gmail.com*

1 *Documente privind Istoria României (C. Transilvania)*, Ed. Academiei Române, vol. I, București, 1951 și vol. II, București, 1952.

2 Ștefan Pascu, *Voivodatul Transilvaniei* (4 Vol.), Ed. Dacia, 1972,1979,1986,1989.

3 Ioan-Aurel Pop, *Din mâinile valahilor schismatici... Românii și putera în Regatul Ungariei medievale (sec. XII–XIV)*, Ed. Litera, București, 2001.

4 Prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta.

sunt numiți schismatici, iar în unele locuri, chiar eretici, iar el se întreba: de ce ni se adresează atât de jignitor? Voi încerca să răspund la această chestiune în cele ce urmează.

1. Schisma cea mare (1054) și efectele ei

Ruperea cămășii celei una a lui Hristos, ruperea Bisericii creștine în două e justificată în chip diferit în lucrările de istorie, depinde de apartenența autorului. Nu voi trece acum în revistă aceste justificări, ci doresc să spun că lupta orgoliilor și fuga după demnitățile pământești te fac să pierzi cerul. Tocmai de aceea nu voi repeta și eu acum nefericitele efuziuni de orgoliu. Oricum, această schismă a creat schismatici și din nou va trebui să spun că apelativul este atribuit mai degrabă celuilalt decât ție însuți. Așa se face că apusenii ne numeau schismatici în documente. Au mai existat și alte consecințe ale schismei, cum ar fi redefinirea identitară și recentrarea discursului eclesiologiei apusene pe afirmarea originii petrine a Bisericii Romei și mai apoi folosirea apelativului de „Mater Ecclesiae", deci ideea și imaginea teoriei cercurilor concentrice. Dacă ne gândim la teologia sistematică a *Summei* Aquinatului, putem să înțelegem și mai bine în ce consta acțiunea de redefinire identitară. Răsăritul va elabora un proces de reprecizare identitară, în special după cea de-a doua schismă, după apariția Reformei protestante, și aceasta pentru faptul că reformatorii spun că reiau forma Bisericii primare și o dezvoltă în eclesiologia și misiunea lor. Astfel, Biserica Răsăritului a dat o serie de *Mărturisiri de credință* care să îi exprime identitatea și modul continuu de dezvoltare a Tradiției ecumenice în viața proprie.

Un alt efect al Schismei celei mari a fost ruperea Pentarhiei, desprinderea Romei celei vechi făcând ca în Răsărit să rămână tetrahia în cadrul căreia avea preeminență Noua Romă – Constantinopolul. Părțile țării noastre erau cuprinse în ascultarea canonică de Constantinopol, deși eram un popor romanic într-o mare de slavi.

Plecând de la aceste afirmații, ar trebui să spunem că, din perspectiva eclesiologică, termenul de schismatic este numele prin care este exprimată una sau ambele părți rezultate din ruperea unității inițiale. Deci nu trebuie văzut în chip automat ca fiind un apelativ jignitor. Modul, însă, în care e folosit în documente poate fi interpretat (blând!) ca o eroare diplomatică sau ca nume menit să inducă o trăire psihologică în mase, care să le facă să dorească să scape de acest apelativ, iar soluția propusă era unirea.

2. Români/schismatici sau despre prozelitism și statornicie

Chestiunea noțiunii de schismatici atrage după sine un demers de anamneză istorică foarte amplu. Modul în care acad. Ioan-Aurel Pop tranșează chestiunea mi se pare cel mai apropiat de obiectivitatea analitică a unui medievist. Într-un studiu al său, publicat la Oradea, spune următoarele: „anul 1054 nu a fost perceput de lume, de comunitate, de spațiul public ca o ruptură iremediabilă și, de către unii, nici măcar ca un eveniment modest. Aceasta, pentru că majoritatea oamenilor de-atunci nici nu au știut că acest eveniment a existat. S-a spus adesea că adevărata frângere a unității creștine a fost mai degrabă percepută la 1204, cu ocazia Cruciadei a IV-a, când s-a declanșat efectiv o ură viscerală între «latini» și «greci». Nici atunci însă, percepția diferenței nu a fost generală, iar cele două mari grupuri de creștini nu se numeau – nici pe sine și nici unul pe altul – «ortodocși» și «catolici». De aceea, în multe documente papale din secolele XIII–XV se poate găsi formularea *fides orthodoxa* (în traducere, «credința ortodoxă» sau «credința cea dreaptă»), cu referire strictă la confesiunea apuseană sau romană. Denumirile de «catolicism» și «ortodoxie», cu sensurile lor de astăzi, s-au impus târziu, prin secolul al XVI-lea și mai ales după Conciliul de la Trento (1543–1564). De aceea, ne aflăm înaintea unei dileme: să folosim aceste denumiri și pentru realități anterioare secolului

al XVI-lea, deși oamenii care au trăit atunci nu le-au cunoscut și folosit sau nu le-au folosit cu înțelesurile de astăzi ori să găsim alte soluții? Mulți istorici medievişti sunt destul de stricți și preferă pentru epoca lor, pentru Evul Mediu, denumiri potrivite sau nume folosite atunci pentru realități de-atunci. De aceea, în loc de cele două noțiuni pomenite și impuse în timpurile moderne, se apelează adesea la noțiunile perechi de «latini» și «greci», «latini» și «bizantini», «credință romană» și «credință bizantină» sau «credință apuseană» și «credință răsăriteană» etc. Firește, așa este mai corect, dar sunt situații când este greu de evitat folosirea noțiunilor de «ortodox» și «catolic» pentru lumea medievală. De aceea credem că, uzând de o anumită precauție, acestea pot denumi și realitățile medievale cărora le corespund, dacă se fac precizările necesare. Dacă am elimina din limbile moderne toate cuvintele neologistice, intrate deci relativ recent, refuzând să le folosim pentru a denumi vechi fapte, fenomene, întâmplări, s-ar ajunge la haos. Totuși, suntem adepții, pe cât posibil, a preciziunii termenilor și credem că un discurs are de câștigat dacă pentru ceea ce vrem să spunem găsim noțiunea cea mai potrivită"[5]. Cu toate acestea, documentele papale din secolul al XIII-lea folosesc sintagma pentru a-i desemna, în special, pe românii din Transilvania. Regatul Ungar era considerat a fi un regat apostolic, de aceea populația românească din Transilvania era considerată, mai întâi, schismatică, însă în cele din urmă, de multe ori, chiar eretică. Pentru a înțelege atitudinea regalității maghiare, poate ar trebui să vedem prezentarea situației închinării acestui regat Sfântului Scaun. Această situație a fost descrisă atât de acad. Ioan-Aurel Pop[6], cât și de Șerban Turcuș[7], cel din urmă mi se pare a fi foarte prețios în detalii și de aceea l-am preferat. Actul papal de recunoaștere a donației este

[5] Ioan-Aurel Pop, „Politica îndreptată împotriva «schismaticilor» din Transilvania și Părțile Vestice în sec. al XIV-lea, în *Imperial Politics in the Romanian Eastern and Western Space*, Editori: Șipoș and all, University of Oradea Press, 2010, pp. 122-123.

[6] A se vedea Ioan-Aurel Pop, *Din mâinile valahilor schismatici...*, pp. 26-80.

[7] Șerban Turcuș, *Sinodul general de la Buda (1279)*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.

extrem de explicit: Papa îi încredințează regelui o posesiune pontificală, iar ilustrul coleg vorbește despre „feudalizarea Regatului maghiar" și remarcă oscilațiile regilor acestora în politica lor față de români, îndeosebi cei arpadieni. De fapt, acad. Ioan-Aurel Pop subliniază faptul că, după arpadieni, nu a mai ajuns la demnitatea regală niciun reprezentant al maghiarimii[8].

Ceea ce te surprinde, ca român, în mod plăcut, în documentele de secol XII–XIV este sintagma de voivod, ceea ce denotă faptul că încă nu erau dizolvate structurile vechi, că ele au fost păstrate, iar acolo unde s-a realizat trecerea la catolicism, voivozii au păstrat dreptul de proprietate și de judecată. Dar, în această perioadă, mai existau comunități românești care nu trecuseră la catolicism și care, cel mai adesea, nu plăteau dijma către Biserică, adică spre Biserica catolică, iar documentele vremii îi numesc români. Olahus spunea despre Transilvania că „în ea sunt patru națiuni de origine diferită: unguri, secui, sași, români… Se spune prin tradiție că românii sunt niște colonii ale romanilor. Dovada acestui lucru este faptul că ei au multe cuvinte în comun cu vorbirea romanilor…"[9] , iar Verancius notează și el că în Transilvania există trei națiuni: „unguri, sași, secui, aș adăuga, totuși, și pe români, care, deși îi ajung ușor la număr pe ceilalți, nu au nicio libertate, nicio nobilime, niciun drept al lor"[10]. Cu toate acestea, în secolele XIII–XIV, se poate vorbi despre „adaptarea elitelor românești la exigențele feudalismului de model apusean"[11], iar în cadrul acestui proces trebuie înțeleasă și acceptarea credinței catolice. Acolo unde nu se realizează această acceptare a credinței, se poate observa și se poate vorbi despre prigonirea

[8] „Ungaria intra în secolul al XIV-lea cu o moștenire grea, după o criză de decenii, cronicizată și apoi revigorată în 1301, odată cu moartea regelui Andrei al III-lea (1290–1301). Stingerea suveranului, rămas fără urmași, însemna și stingerea dinastiei Arpadienilor, care condusese trei sute de ani regatul. Avea să fie prima și ultima dinastie de sorginte maghiară din istoria țării", Ioan-Aurel Pop, „Politica îndreptată împotriva «schismaticilor»"..., p. 124.

[9] N. Olahus, *Hungaria et Atila sive de originibus gentis regni Hungariae*, apud Ioan-Aurel Pop, *Din mâinile...,* p. 39.

[10] A. Verancsics, *Osszes munkai* ..., apud Ioan-Aurel Pop, *Din mâinile...,* p. 40.

[11] *Ibidem*, p. 45

Bisericii ortodoxe, pentru că ei erau dați pradă spre jaf. Există documente care atestă trecerea unor proprietăți ale românilor în posesia Capitlurilor sau a unor nobili catolici[12]. Situația s-a multiplicat în rău, îndeosebi după Inocențiu al III-lea, care a elaborat principiul lui *plenitudo potestatis,* potrivit căruia pontiful era stăpânul întregii puteri spirituale și temporale. Este de remarcat spiritul abil al papei care, pentru a justifica cucerirea Constantinopolului, elaborează o adevărată teorie a păcatului, care atrage asupra celor care nu mărturisesc *Filioque* pedeapsa pierderii imperiului. O scrisoare cu conținut asemănător a fost trimisă de papa Inocențiu al III-lea preoților și mirenilor din Rusia Apuseană[13]. Așadar, Inocențiu al III-lea este cel care rezolvă schisma și face ca românii din Transilvania, Serbia, Bosnia, Balcani să fie trecuți în șirul ereticilor față de care *dati fuerint in direptionem et paedam* era deplin justificat. De aceea, în documentele de secol XIII, dar și în cele din secolul al XIV-lea, chiar dacă va mai fi folosit termenul de schismatic, cel mai adesea lângă el apare și apelativul de eretic, ceea ce denotă că nu mai era vorba despre o rupere, ci despre o alunecare de la dreapta credință, adică de la *confesio chatolica*, să nu înțelegem ortodoxia ca sinonim pentru credința din răsărit. Nu este vorba despre nicio eroare diplomatică, este o exprimare deplin asumată și justificată de ecuația: ***vicarius Christi (și nu doar vicarius Petri), Roma – Universali Ecclesia, și plenitudo potestatis***. Această ecuație vrea să justifice pe deplin și războiul contra schismaticilor din Transilvania, numai că la ea se mai adaugă faptul că regatul maghiar era „regat apostolic", deci trebuia curățat de orice „eretic patar, gazar, schismatic sau alt inamic al credinței creștine"[14].

[12] *Documente privind Istoria românilor...,* vol. I, p. 206-207 – Capitlul de Alba preia 60 de sesii ale românilor; *Documenta Romaniae Histrica, C. Transilvania*, vol. XV, Ed. Academiei Române, Bucuresti, 1977, pp. 281-285 – Dna Ecaterina, vaduva lui Simion.

[13] Ioan-Aurel Pop, *Din mâinile valahilor schismatici...*, p. 73.

[14] *Documente privind Istoria românilor...*, pp. 164-169.

Iată ce scria papa Clement al V-lea: „Pe voi și pe credincioșii bisericii romane din celelalte părți vecine cu Regatul Ungariei", cei care „pătimiți din partea schismaticilor, a tătarilor, a păgânilor și a altor neamuri amestecate de necredincioși..., ca să vă însuflețim la apărarea credinței catolice..., vă iertăm de păcate dacă veți muri în războaiele purtate în Regatul Ungariei ori în pomenitele țări și ținuturi vecine... împotriva schismaticilor, tătarilor, păgânilor și altor neamuri nelegiuite de necredincioși"[15]. Reiese din aceste cuvinte că, în viziunea papalității, „creștinii răsăriteni erau nu numai demni de a fi deposedați de bunurile lor, fără ca aceasta să mai constituie vreo vină, dar erau chiar buni de dat morții, iar aceia dintre «creștini» care se distingeau în această acțiune violentă de omucidere, murind ei înșiși, erau absolviți de păcate și, deci, destinați Raiului (Paradisului)"[16].

Nu aș fi vrut să aduc în atenția noastră aceste realități tragice, dar distinsul coleg m-a provocat să îi spun de ce au existat aceste jigniri, ei iată: a existat mai mult decât atât, pentru că una este să ajungi la „vârsta deplinătății lui Hristos" (Efes. 4, 13) și alta este să te declari și să impui supunerea tuturor prin *temporalium latitudo*.

Metodele de convertire, războiul contra schismaticilor au adus grave prejudicii și au creat multe discriminări, nu numai în ceea ce îi privește pe români, dar toate acestea erau justificate în documentele papale din epocă ca fiind destinate refacerii unității Bisericii și expansiunii credinței celei drepte (recte catolice).

[15] *Ibidem,* p. 223.
[16] Ioan-Aurel Pop, „Politica îndreptată împotriva «schismaticilor»"..., p. 127.

Ribița – *Bionia* Transilvaniei

SORIN DUMITRESCU*

Potrivit temelor înscrise pe frontispiciul colocviului, scopul declarat al discuțiilor și ședințelor noastre este de a comenta „dezvoltarea relațiilor medievale între cultura religoasă a Ungariei și cea a României, ca vehicul al civilizațiilor Occidentului și Orientului, față de care Transilvania a fost un punct de întâlnire, care nu a adus prejudicii teritoriilor vecine". Dintru început mărturisesc fățiș că am îndoieli asupra adevărului ultimei aserțiuni... Să trecem.

Personal, cred că temele întâlnirii noastre pot fi comentate în două moduri: fie în perspectiva actualei ideologii estetice postmoderne, fie în perspectiva eshatologică a culturii *Duhului Sfânt*. Monahul-teolog Rafail Noica, fiul marelui filosof dispărut Constantin Noica, propune o exterm de nouă și originală distincție între actuala cultură postmodernistă care, susține teologul, ține până la mormântul din cimtir! și o altă cultură – cultura Duhului Sfânt – care începe după, de la mormânt... Mărturisesc din nou că prima nu mă interesează. Mă tem de indiferența ei axiologică. Ca urmare, am ales punctul de vedere al culturii Duhului Sfânt. De aceea, enunțurile și opiniile asupra temelor vor fi făcute dinspre mentalitatea Bisericii Una, cea de dinainte de Marea Schismă din 1054.

Din capul locului trebuie precizat că, pentru bizantinii primului mileniu, perpetuitatea și întărirea unității imperiale și bisericești reprezenta lucrul cel mai important, mai important chiar decât expansionismul politicilor sale hegemonice. Expansionismul și presiunile

* Sorin Dumitrescu, Acad. Prof. Univ. Dr., pictor și iconar, e-mail: *fundatia.anastasia @yahoo.com*

confesionale n-au pentru ei niciun suport eclesiologic; ele sunt manifestarea expresiei integrale a orcărei religiozități, a religiozității creștine și a individualismului *saintsulpicianist* a pietismului său, supranumit „la foi du charbonier". De aceea, repet, considerațiile mele asupra Ribiței au drept criteriu unitatea bisericească.

Se pare că, pentru vechii greci, *Bionia* era porecla Transilvaniei, exprimând limpiditatea veșnic înverzită a naturii sale metafizice și a pneumei văzduhului ei supranatural. În acest sens, pentru mine, Ribița este *Bionia* Transilvaniei, dar numai ca *Bionia* a Bisericii Nedespărțite. Universalismul pneumei și a iconografiei sale inconfundabile strălucește pe cerurile transilvane ca o Stea Polară, semnalând adevărata creativitate spirituală și bisericească. Canonul său iconografic însoțește, luminează și îndreaptă nu numai misteriosul traseu al credinței, ci și profunzimea modernității și, mai larg, a culturii noastre recente.

Creștinismul, spunea marele părinte teolog Alexander Schmemann, este esențialmente eclesiologic; nu este o religie, ci capătul religiilor. Or, în confuzia actuală, care amestecă dimensiunea eclesiologică cu religiozitatea, avem nevoie de Ribița ca de aer... Doar frescele sale, frumusețea lor economică și lapidară ar putea oxigena și binecuvânta relațiile noastre viitoare și vecinătățile culturale.

Istoricii, fără excepție, notează că după Duecento, după cea de-a doua ruptură a Bisericii și a Căderii icoanei în Occidentul catolic, universalismul și unitatea confesională și imperială a defunctului Imperiu Bizantin au fost urmate de o enormă turbulență politică, etnică și teritorială. Profesorul Șerban Papacostea citează o notă a lui Nicolae Iorga, care precizează că este riscant, pentru Europa răsăriteană a secolelor XIII și XIV, să se vorbească serios de vreo istorie națională, iar cea a românilor nu este exceptată. În această perioadă, ideea de stat, ca autoritate politică și administrativă a unui teritoriu, era absentă, românii păstrând doar conștiința unui teritorialism ancestral, poreclit de istoric „sat fără stat".

Un răspuns al celebrului poet Nichita Stănescu poate fi socotit printre cele mai plastice definiții ale acestui habitus comunitar. Îmi amintesc

că la Struga, unde a primit marele premiu pentru poezie, la conferința de presă un jurnalist sârb i-a pus o întrebare stânjenitoare antisovietică: „Care vă este opinia, Maestre, asupra agresorului din nordul țării voastre?". Nichita a zis: „Domnule, nu trebuie să uitați că, potrivit tradiției, ciobanul român păzește frontierele limbii române sus, în munți. Să observăm calea agresorului, care trece întotdeauna prin văi, jos".

La rândul său, același Iorga relatează furia Papei Grigore al X-lea, în anul 1236, când a fost pentru prima oară avertizat asupra prezenței discrete și eficace a unor pseudoepiscopi, porecliți în epocă „piscups", care, la adăpostul înălțimilor muntoase, hirotoneau și dădeau Sfânta Împărtășanie persoanelor și clerului unguresc, german, cuman etc., evitând confruntarea cu misionarii circumstanțiali dominicani sau franciscani, care își desfășurau prozelitismul jos, în satele și orășelele ortodoxe.

Acest habitus insolit, de a trăi în paralel, îl determină pe Papacostea, în cartea sa – „Românii pe întinsul secolului XIII – între cruciadă și Imperiul Mongol" – să considere *simbioza*, modul acestui paralelism comunitar pașnic, răbdător și sacrificial, drept vocația fundamentală a coabitării românilor cu celelalte etnii și popoare, cu care au avut de-a lungul vremii contacte mai mult sau mai puțin comode. În mod logic, atunci când simbioza „simbiozistului român" nu rima cu ambițiile și visele de putere ale etniei partenere, conflictul era inerent. Este mai mult decât evident că, în acel moment, „satele fără stat" românești nu puteau să se opună politicilor expansioniste ale statelor învecinate. Absența statului obliga populația autohtonă românească să accepte o vasalitate provizorie și să se supună, dar, în același timp, putând, uneori, negocia condițiile supunerii.

O astfel de înfruntare între lirica simbioză *à la roumaine,* a coabitării în paralel și politicile hegemonice ale papalității, exprimate prin presiunile exercitate de dinastia angevină, începând cu domnia lui Carol Robert de Anjou – ales rege de Dieta maghiară, la recomandarea Curiei papale – și regii unguri care le-au succedat, s-a manifestat pe tot întinsul secoleleor XIII, XIV și XV, luând sfârșit odată cu debutul domniei voievozilor transilvani, debut contemporan cu epoca *bazileului gotic*

moldav Ștefan cel Mare. Mi se pare utilă sublinierea faptului, că în vremea dinastiei moldave a Mușatinilor, Ștefan cel Mare și mai apoi fiul său, Petru Rareș, au părăsit temporar practicarea străbunei simbioze locale, ferindu-se, spun unii istorici, să facă o politică externă specific românească, lucru aproape de neconceput actualei mentalități politice românești; desigur, strămoșescul și conștiința tradiției era și la ei extrem de solidă, dar, declarându-se împărați/bazilei după căderea Constantinopolului, în mod natural au fost solicitați de istorie să facă politici de anvergură universală, de noi directori și organizatori ai lumii creștine.

În contextul sfârșitului de secol XIII și începutului de secol XIV, Ribița și Mălăncrav reprezintă două moduri de artă liturgică, corespunzătoare la două moduri de exersare culturală a suzeranității confesionale: unul responsabil – la Ribița, altul iresponsabil – la Mălăncrav. Dacă la Ribița suzeranul ungur a acceptat simbioza coabitării în paralel, la Mălăncrav comportamentul discreționar al suzeranului local a impus stilemele goticității sale catolice. Consecințele, pentru fiecare biserică, sunt astăzi extrem de vizibile: la Ribița, frumusețea insignă a ortodoxiei bizantine a învins secolele, în vreme ce la Mălăncrav, pagubele teologice și estetice sar astăzi în ochi.

Afirm deci că toate frescele de la Mălăncrav sunt hibride și indecise stilistic, nici în întregime bizantine, nici în întregime gotice, opțiunea gotică fiind vizibilă doar în pictura iconostasului și a frescelor care înconjoară sanctuarul și tabernacolul. Nu pot fi în niciun caz comparate cu modernitatea foarte actuală și pregnantă a unităților stilistice produse de canonul artei bizantine la Ribița. Ca documente istorice străvechi, indubitabil, valoarea lor patrimonială este mare; spiritual însă, frumusețea, profunzimea și rigoarea iconologică a frescelor Ribiței depășește de departe ansamblul iconografic de la Mălăncrav. O primă concluzie: se poate ușor constata astăzi că, din punct de vedere teologic și estetic, arta occidentală a suzeranului maghiar de altădată a fost inferioară iconografiei bizantine a vasalului său.

Trebuie spus clar că icoana este un seismograf extrem de sensibil și de „neîndurător", care înregistrează în detaliu toate volutele istoriei

și ale evenimentelor bisericești. Fără excepție. Dacă la Ribița poate fi remarcată peste tot adevărata expresie liturgică a Bisericii, la Mălăncrav aerul gotic al vechilor fresce așa-zis „bizantine" poartă deja semnele arbitrariului tabloului religios catolic și a pseudoicoanelor gotice lipsite de putere și sfințenie, care rămân până la urmă fidele nenorocitei rupturi provocate de Occident în Duecento.

Ribița păstrează spiritul bizantinității latine, fapt nesemnalat până acum. Este cu mult mai înrudită cu Occidentul bizantin decât se știe. Dacă liturgic se exprimă prin sinapse teologice ingenioase – procedură specifică bizantinității răsăritene, temele convocate fac parte din lexicul tradițional al latinității bizantine. Un exemplu îl constituie zidul răsăritean al lăcașului, unde icoana Feței lui Hristos/ Sfânta Față/ Acheiropoietos (nefăcută de mână), plasată pe mijloc, are la stânga icoana Buneivestiri – a genealogiei divine a Persoanei Logosului Întrupat și în dreapta icoana genealogiei Sale umane, de această dată exprimată prin versiunea specific latină a Nașterii Domnului – Madona cu Pruncul și vizita regilor magi. Este drept că la Ribița această versiune ocupă majuscul primul plan, în planul secund fiind, totuși, fragmentar schițată și versiunea răsăriteană. Încă de la începutul secolului VII, Orientul bizantin a preferat frumusețea enigmatică a versiunii eshatologice, unde Nașterea Domnului are loc pe înălțimea *muntelui tăiat* – definiție iconologică a castității și perenității virginale a Maicii Domnului/ Theotokos.

A doua concluzie: Ribița este singura biserică transilvană care a păstrat neatins întregul program iconografic bizantin al Bisericii. Înainte de notorietatea fără egal a frumuseții ei, aceasta este astăzi însemnătatea ei capitală. Pentru români, dăinuirea totalității programului bizantin reprezintă mărturia absolută a permanenței ancestrale a românilor în Transilvania. Singurătatea stilistică și exemplară a Ribiței este proba. Pentru unguri, Ribița reprezintă modelul suzeranității circumstanțiale înțelepte și a unei împăcări etnice luminată, generoasă și realistă. Icoana acestui comportament istoric, altminteri destul de rar, este icoana regilor unguri Ștefan, Emeric și Ladislau, figurați la Ribița pe mijlocul zidului

lateral stâng și icoana nobililor ctitori fondatori Vladislav și Miclăuș, ortodocși catolicizați, plasată vis-à-vis, pe mijlocul zidului din dreapta. Și ei s-au catolicizat *à la roumaine*, pentru a rămâne ortodocși „în paralel" și pentru a-și pune la adăpost tradiția bizantină strămoșească. În fața acestei dovezi iconice ireductibile, orice pretenție se cuvine să se calmeze.

Astăzi, identitatea românească a Transilvaniei este apărată cu fresce. Cu frescele majuscule dintr-o biserică. De o biserică. De biserica Ribiței și de frumusețea ei aleasă, care atestă, în același timp, înrudirea secretă cu salvatorul ei – vecinul istoric.

S-a înfăptuit „unirea” cu Biserica Romei sub Mitropolitul Teofil al Transilvaniei (1692–1697)? Actele Sinodului din anul 1697. Analiză istorico-teologică

ALEXANDRU MORARU*

1. Context istorico-bisericesc

În urma Schismei din 1054[1], dintre Biserica de Apus și Biserica de Răsărit, relațiile dintre acestea s-au înrăutățit. Separarea Bisericilor pomenite a creat un ascendent psihologic musulmanilor asupra „lumii creștine” răsăritene[2], care mai apoi, prin cuceririle din Balcani, dar mai cu seamă prin ocuparea capitalei Imperiului bizantin, Constantinopolul, la 29 mai 1453[3], au început să pună în pericol însăși viața urmașilor lui Hristos din întreaga Europă.

* Alexandru Moraru, Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, e-mail: *al.moraru@yahoo.com*

1 Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, București, 1992, pp. 229–236; Vasile V. Muntean, *Bizantinologie,* I, Timișoara, 1999, p. 150. Un cunoscut istoric romano-catolic consideră că evenimentele din 1054 „n-au constituit o schismă bisericească”. – Cf. Ernst Christoph Suttner, *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești* (trad. Mihai Săsăujan), Iași, 1998, pp. 49–50.

2 Ioan Rămureanu, Milan Șesan, Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală (1054–1982),* II, București, 1993, p. 11 u.

3 Steven Runciman, *The Fall of Constantinopole, 1453,* Cambridge, 1965 (traducere în românește de Prof. Alexandru Elian), București, 1971; ed. a II-a, București, 1991; J. Norwich, *Byzantium: The Decline and Fall*, New York, 1997.

Pericolul turcesc, al păgânizării Europei, a făcut ca reprezentanți ai Bisericilor de Apus și Răsărit să inițieze încercări de unire[4], în folosul întregii creștinătăți; în acest context, amintim pe cele mai însemnate: Lyon, 1274 și Ferrara-Florența, 1438–1439. Încercările de unire, precum și cele ce au urmat între veacurile XVI și XVII au avut drept rezultat trecerea unor creștini ortodocși la unirea cu Biserica Romei[5].

În ce privește ținuturile noastre, prin ajungerea la putere a habsburgilor în Transilvania (sfârșitul sec. al XVII-lea), a început să se schimbe „spectrul" politic și confesional al acestei provincii românești[6]. Locul protestanților de la conducerea Transilvaniei este luat, încetul cu încetul, de către puterea habsburgilor catolici. Este, de fapt, un schimb de forțe nu numai pe linie politică, ci și pe plan confesional. Catolicismul, care pierduse teren pentru mai bine de un veac și jumătate, prin apariția, în sec. al XVI-lea, a Reformei protestante, revine în forță și începe să-și recâștige drepturile și avuțiile din trecut. Pentru a fi sigur de izbândă, guvernul austriac se gândește că singura soluție este să câștige pentru o unire cu Biserica Romei, pe ortodocșii transilvăneni. Găsise și momentul prielnic: a) nemulțumirea clerului ortodox față de acțiunile prozelitiste calvine, în detrimentul Bisericii Ortodoxe transilvănene; b) încercările calvinilor de a „reforma" prin forță Biserica Ortodoxă: c) persecuțiile calvinilor îndreptate împotriva clerului și a

[4] Teodor M. Popescu, „Cum s-au făcut «unirile» cu Roma", în *Ortodoxia*, I (1949), nr. 2–3, pp. 120–142; J. Gill, *Council of Florence*, Cambridge, 1959; J. Gill, *Church Union: Rome and Byzantium (1204–1453)*, London, 1979, Fr. Dvornik, *Bizance et la primauté romaine,* Paris, 1964; Alexandru Moraru, „Sinodul de la Ferrara-Florența (1438–1439) și urmările lui în Răsărit, reflectate la istoricii bizantini (Mihail?) Ducas și Georgios Sphrantzes", în *Studii Teologice*, XXXIX (1987), nr. 2, pp. 96–103; D. Geanakoplos, *Constantinopole and the West*, Madison, 1989.

[5] M. Nicol, *Byzantium – its ecclesiastical history and relations with the Western World,* London, 1972, 336 p.; D. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West,* Oxford, 1966, 206 p.; Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul al XVIII-lea,* I, Sibiu. 1920, VIII + 253 și + 225 p.; Dumitru Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București, 1973, pp. 49–105.

[6] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. II, ed. a II-a, București, 1992, pp. 289–290; vol. 2, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2006, pp. 253–267.

credincioşilor ortodocşi din Transilvania; d) starea de iobăgie în care erau ţinuţi clerul şi credincioşii ortodocşi şi e) nerecunoaşterea românilor ca a patra naţiune (deşi majoritari în Transilvania), precum şi a Bisericii Ortodoxe[7], ea nefiind egala celorlalte confesiuni de aici (catolici, luterani, calvini = reformaţi şi unitarieni).

Toate aceste neajunsuri ale românilor transilvăneni au fost exploatate de către habsburgii catolici, promiţându-le celor dintâi, în schimbul unirii cu Biserica Romei, scăparea de iobăgie, scutirea de sarcinile feudale, dar, mai ales, dobândirea de drepturi egale cu ale celor „trei naţiuni recepte" din Transilvania: unguri, saşi şi secui[8].

2. Încercări de unire cu Biserica Ortodoxă din Transilvania

Primele încercări de unire cu ortodocşii transilvăneni se pare că au avut loc sub Mitropolitul *Teofil* (1692–1697), la mijlocul anului 1697; ele însă n-au putut fi finalizate, deoarece, în acelaşi an, mitropolitul pomenit a trecut la cele veşnice.

Conform documentelor „păstrate de iezuiţi"[9], în Sinodul din 1697, în cadrul celor trei şedinţe ale sale, s-ar fi înfăptuit unirea cu Biserica Romano-Catolică[10].

---

[7] Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. II, ed. a II-a, Bucureşti, 1992, pp. 290–291; vol. II, ed. a III-a, Iaşi, Editura Trinitas, 2006, pp. 254–255.

[8] Silviu Dragomir, „Românii din Transilvania şi Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697–1701)", extras din revista *Biserica Ortodoxă Română*, LXXX (1962), nr. 9–10, Cluj-Napoca, 1990, pp. 3–5.

[9] Cf. I. Crişianu, *Beitrag zur Geschichte der Kirchlichen Union der Rumänien in Siebenburgen unter Leopold I, Hermannstadt,* 1882; în limba română, cu titlul: *Adaus la istoria uniaţiei bisericeşti a Românilor în Transilvania sub Leopold I,* în „Programa Institutului pedagogic-teologic", Sibiu, 1886–1887; vezi şi: George Popoviciu, *Unirea românilor din Transilvania cu Biserica romano-catolică sub Leopold* I, Lugoj, 1901.

[10] N. Nilles, *Symbolae ad illustradam historiam ecclesiae orientalis, in terris corronae S. Stephani,* vol. I, Oeniponte, 1885.

Pentru a afla adevărul istoric, vom analiza în cele ce urmează hotărârile celor trei ședințe (din punct de vedere istoric și teologic).

2.a. Ședința întâi

Documentul din ședința întâi începe astfel:

„Preasfântul și reverendisimul domn arhiepiscop povestește într-o cuvântare lungă persecuțiile Bisericii românești în răstimpul principilor acatolici: cât de mult s-au străduit cu meșteșugurile lor eterodocșii să infecteze religiunea Bisericii valahe cu erezia pestilențiară. Enumeră cărțile prea cuvioase infectate de erezii, tipărite chiar de ei în limba română, cu intenția de a atrage pe nesimțite de partea lor pe români”[11].

Încă de la început trebuie remarcat faptul că autorul procesului verbal din ședința întâi nu este un ortodox, ci mai degrabă un catolic. Aceasta reiese din faptul că, în frazele de mai sus, se folosesc *cuvinte și expresii catolice,* iar, în al doilea rând, situația românilor ortodocși din Transilvania este prezentată în mod tragic („persecuțiile Bisericii românești”), tocmai pentru a justifica necesitatea îmbrățișării credinței catolice de către românii din Transilvania.

Cuvântul „*Preasfântul*” este foarte puțin folosit în lumea ortodoxă; cel uzual este „*Prea Sfințitul*” apoi cuvântul *„reverendisimmul”* n-a fost folosit niciodată în vorbirea curentă de către clerul ortodox, expresie uzitată numai în cercurile catolice.

De asemenea, cuvântul *„domn”* a fost întrebuințat numai la adresa clerului catolic, care, în special, după Unire, s-a bucurat de unele drepturi, socotiți fiind în rândul „domnilor” nobilii din Transilvania. Expresia și apelativul de *„domn părinte”* nu se găsește în nici o altă provincie românească (ne referim la Țara Românească și Moldova), care au fost în majoritate zdrobitoare ortodoxe, ci, mai cu seamă, în Transilvania, unde a apărut clerul român greco-catolic (în urma Uniației de la 1698–1701).

[11] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, p. 6.

Pentru a se minimaliza rangul ierarhic al lui Teofil, se folosește numai titlul de *„arhiepiscop"* în timp ce el era, de fapt, și arhiepiscop, și *mitropolit al Transilvaniei.*

Pentru a-l face egalul arhiepiscopului maghiar de Esztergom (Ungaria), autorul îl numește pe Teofil numai cu rangul de arhiepiscop și nu cu cel real, de *mitropolit al românilor ortodocși transilvăneni.* Era un început de subordonare a ierarhului ortodox al Transilvaniei arhiepiscopului catolic maghiar din Ungaria.

Fragmentul „*povestește într-o cuvântare lungă persecuțiile Bisericii românești în răstimpul principilor acatolici...*"[12] reflectă, într-adevăr, adevărul istoric despre suferințele românilor ortodocși transilvăneni sub dominația principilor maghiari calvini, din această provincie românească[13].

Nu trebuie să ne mire faptul că se folosește expresia de „*acatolic*" și nu cea de protestant (calvin = reformat, luteran sau unitarian), deoarece aceste cuvinte nu erau uzuale încă în limbajul bisericesc al vremii. Oricum, prin cuvântul „*acatolic*" se înțelegea că cineva nu este practicant al credinței catolice. Dar, în același timp, cuvântul „acatolic" nu se referea la ortodocși, ei fiind numiți prin expresia batjocoritoare de „*schismatici*"[14], așa cum apar în multe documente catolice încă din sec. XII–XIII.

---

[12] *Ibidem*.

[13] Ștefan Lupșa, „Biserica Ortodoxă Română din Ardeal și Ungaria în veacul XV", în *Mitropolia Ardealului*, III (1958), nr. 1–2, pp. 71–86; Idem, „Mitropolia Ardealului în veacul XVI", în *Mitropolia Ardealului,* V (1960), nr. 7–8, pp. 573–598; Victor Popa, „Considerații critice cu privire la Mitropolia Transilvaniei din secolul al XV-lea și al XVI-lea și a raporturilor ei cu Moldova", în *Mitropolia Banatului,* VIII (1958), nr. 7–9, pp. 387–436; Ștefan Meteș, „Episcopia Geoagiului de Sus", în *Mitropolia Ardealului,* II (1957), nr. 9–10, pp. 654–661; Mircea Păcurariu, *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980, 152 p.

[14] Kurt Horedt, *Contribuții la istoria Transilvaniei în sec. IV-XVIII,* București, 1958, 195 p.; Ștefan Lupșa, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria până la 1556,* Cernăuți, 1929, XV + 103 p.; Gheorghe I. Moisescu, *Catolicismul în Moldova până la sfârșitul veacului XIV,* București, 1942, XXIV + 150 p.; Z. Pâclișanu, „Ungaria și acțiunea catolică în Orient", în *Revista Istorică Română*, XIV (1944), nr. 2, pp. 180–197; Vasile Gh. Sibiescu, „Episcopatul cuman de la Milcovia (1227–1228–1241):

În această frază apare și expresia de *„Biserică românească”*. Fără să-și dea seama, autorul catolic al acestui text recunoaște un adevăr istoric, fundamental pentru noi, și anume că: *Biserica românească este una și aceeași cu Biserica Ortodoxă Română* (Cf. †Nicolae Mladin, *Biserica Ortodoxă Română una și aceeași în toate timpurile,* Sibiu, 1968).

Nici nu putea fi altfel, pentru că până la acea dată, singura Biserică românească era Biserica Ortodoxă Română, care de-a lungul istoriei s-a confundat cu idealurile neamului nostru românesc; de aici și egalitatea între Biserica românească și Legea românească.

Eforturile calvinilor maghiari de a-i trece la Reformă pe românii ortodocși transilvăneni reies și din cuvintele: *„...cât de mult s-au străduit cu meșteșugurile lor eterodocșii să infecteze religiunea Bisericii valahe cu erezia pestilențiară”*[15].

Din lectura acestor cuvinte, vedem că se evidențiază o nouă expresie: *„Biserica valahă”*. Dacă mai înainte Biserica Ortodoxă era confundată cu Biserica românească, acum, aceasta este numită *„Biserica valahă”*. Această expresie este găsită, de asemenea, în documentele catolice, dar, în același timp, i se dă un sens peiorativ; ea este „dezbrăcată” de latinitatea răsăriteană și „înveșmântată” în cea de tradiție și limbă slavă. Nu contestă nimeni influențele pe care le-a avut Biserica noastră din partea limbii și culturii slavone (mai ales în cult și în organizarea bisericească), dar tot așa de bine trebuie *amintit* și *afirmat* faptul că *noțiunile de bază (fundamentale) ale credinței Bisericii noastre străbune sunt de origine latină, create pe acest teritoriu pe care ne aflăm de două milenii, cu aproape șapte secole înainte de pătrunderea slavonismului în părțile noastre.*

În ce privește expresia „*erezia pestilențiară*” (corect pestilențială), autorul ne avertizează asupra pericolului pe care protestantismul l-ar

împrejurările înființării, rezistența băștinașilor români ortodocși”, în *Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților*, I, Buzău, 1983, pp. 284–320.

[15] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, p. 6.

avea în general, pentru Biserica şi doctrina Ortodoxă, mai cu seamă, în acele vremi de restriște pentru români, un fapt pe deplin adevărat.

Un alt mijloc de atragere a românilor ortodocşi transilvăneni la Reformă a fost şi cel prin metode paşnice, chipurile, de interes național. Acest lucru reiese limpede din fraza următoare: „*Enumeră cărțile prea cuvioase infectate de erezii, tipărite chiar de ei în limba română, cu intenția de a atrage pe nesimțite de partea lor pe români*"[16].

Fraza de mai sus evidențiază un alt adevăr istoric: *tipărirea de cărți în limba română*[17]. Pe lângă acțiunea prozelitistă protestantă (reformată şi luterană), de a atrage pe români la credința lor, prin tipărituri în limba română[18], se cunosc şi eforturi ale unor cărturari români de a scoate de sub teascuri *Cuvântul scris în limba poporului.* Un exemplu concludent în această direcție este diaconul Coresi[19] şi cei ce i-au urmat din veacurile următoare.

---

[16] *Ibidem*.

[17] Ovid Densuşianu, *Histoire de la langue roumaine. I. Les origines,* Paris, 1902, XXXI + 510 p. şi ediția în limba română: *Istoria limbii române* (ediție îngrijită de J. Byck), Bucureşti, 1961; Sextil Puşcariu, *Limba română. Privire generală,* Bucureşti, 1940, XIV + 457 p.; Al. Rosetti, *Istoria limbii române. I. Limba latină,* Ed. a IV-a, Bucureşti, 1962; Dumitru Stăniloae, „Vechimea şi spiritualitatea termenilor creştini români în solidaritate cu ale limbii române în general", în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVIII (1979), nr. 3–4, pp. 563–590.

[18] Vezi, îndeosebi la: P. P. Panaitescu, *Începuturile şi biruința scrisului în limba română,* Bucureşti, 1965, 230 p.; Mircea Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi până în 1918,* Bucureşti, 1968, 216 p.; Ion Gheție, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice şi lingvistice,* Bucureşti, 1974, 210 p.; Demény Lajos, Lidia A. Demény, *Carte, tipar şi societate la români în secolul al XVII-lea,* Bucureşti, 1986, 350 p.; Alexandru Moraru, „The Calvinist Catechism and the Orthodox Transylvanians of the XVII-th Century", în *Colloquia*, tom. I (1994), nr. 2, pp. 65–69.

[19] A se vedea câteva lucrări generale: Lucian Predescu, *Diaconul Coresi,* Bucureşti, 1933, 104 p.; R. D. Mazilu, *Diaconul Coresi. Contribuții,* Ploieşti, 1933, 63 p.; Barbu Teodorescu, „Personalitatea diaconului Coresi şi rolul lui în cultura românească", în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVII (1959), nr. 3–4, pp. 287–306; Virgil Molin, „Coresi editor şi tipograf", în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVII (1959), nr. 3–4, pp. 307–321; Spiridon Cândea, „Diaconul Coresi – simplu tipograf sau şi traducător al cărților românești tipărite de el", în *Mitropolia Ardealului*, VII (1962), nr. 3–6, pp. 325–344; Virgil Molin, „Date noi cu privire la activitatea diaconului Coresi ca editor", în *Biserica Ortodoxă Română,* LXXXI (1963), nr.7–8, pp. 781–791; Dan Simonescu, „Un mare editor şi tipograf din secolul al XVI-lea", în *Studii şi Cercetări*

Dacă unele cărți tipărite de el, la Brașov, au fost scoase „la comandă" de către principii protestanți ai Transilvaniei, cu scopuri prozelitiste, alte cărți religioase au fost tipărite de el cu multă grijă, ferindu-le de ereziile vremii.

Suntem siguri că și cele în care s-au găsit idei protestante, clerul ortodox le-a folosit și le-a interpretat în duhul învățăturii și tradiției răsăritene, evitând catehizarea poporului în spirit protestant, altfel, ar fi avut urmări nefaste pentru credința românilor ortodocși din Transilvania.

În ședința întâi s-a mai arătat că s-a *„poruncit clerului român și i s-a impus serios să publice în biserici și să învețe stăruitor poporul, că icoanele sfinte se păstrează în case și în biserici doar ca podoabe, că nimeni nu-i obligat sa țină post miercurea și vinerea, nici celelalte posturi de peste an, ba au fost îndemnați românii să mănânce carne în zilele de miercuri și vineri, și de aceea s-au constituit supraveghetori eterodocși, obligați a merge la casele particulare și a cerceta dacă gătesc bucate de dulce în zilele oprite de Biserică. Din această cauză, românii fierbeau de post în vase anume, pe care le ascundeau când intrau supraveghetorii, în altele însă găteau carne, pentru a le arăta lor*"[20].

Textul de mai sus este o pagină tristă din viața poporului român din Transilvania. Clerul ortodox român era obligat împotriva voinței și a credinței sale să învețe și să convingă pe credincioși că Sfintele icoane sunt doar simple obiecte de podoabă și nu mijlocitoare și transmițătoare de sfințenie și har dumnezeiesc[21]; credem că mulți își vor fi amintit și vor fi trăit *epoca iconoclastă* (sec. VIII–IX), vor fi suferit umiliri, bătăi, schingiuiri și chiar moarte pentru convingerile lor reli-

---

de Bibliografie, XI (1969), pp. 53–60; Vasile Coman, „Însemnătatea culturală și religioasă a tipăriturilor coresiene", în *Mitropolia Moldovei și Sucevei,* XLVI (1970), nr. 11–12, pp. 638–645; Ion Gheție, „Coresi – traducător și tipograf", în *Limba Română*, XXVIII (1979), nr. 4, pp. 325–332.

[20] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, p. 6.

[21] Despre cinstirea Sfinților în Biserica Ortodoxă, vezi la: Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Dogmatica Ortodoxă,* Ed. a III-a, Cluj-Napoca, 2000, pp. 261–271.

gioase[22]. De asemenea, erau obligați să nu-și țină tradiția posturilor de peste săptămână (miercuri și vineri), precum și a marilor posturi de peste an[23]. Pentru a se putea considera în Ortodoxie, în ce privește postul, românii din Transilvania se vedeau forțați să ocolească adevărul, tocmai pentru a rămâne în credința străbună.

Autorul procesului verbal continuă prin a arăta că prin *„amenințări, lingușiri și alte măiestrii – autoritățile – încercau să determine pe români a îmbrățișa unirea cu dogmele perverse ale ereziei lor și de aceea acordau prerogative nobiliare preoților români și altora, care lucrau în acest înțeles*"[24].

Atragerea la calvinism și chiar unirea cu Biserica reformată s-au făcut nu numai prin „amenințări" sau „lingușiri", ci și prin acordarea de drepturi sau titluri nobiliare clerului și credincioșilor ortodocși români din Transilvania. Se cunosc, din nefericire, unele cazuri izolate de trecere a unor români la calvinism[25], ale căror nume și familii au

[22] Melchisedec [Ștefănescu], *Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul, în special cu calvinismul în veacul al XVII-lea și cele două sinoade din Moldova contra calvinilor,* București, 1890, 116 p., Alexandru Grama, *Instituții calvinești din Biserica românească din Ardeal,* Blaj, 1895, X + 476 p.; despre reformații din Transilvania vezi și: Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relațiile interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba-Iulia, 2000; Ioan-Aurel Pop, „Patriarhul Chiril Lucaris și românii din Transilvania", în *Magazin istoric*, XXXIV (mai, 2000), nr. 5, pp. 12–16; George Hancock-Stefan, *Imperiul Reformei asupra românilor între 1517–1645*, Oradea, 2003; Olga Lukács, „Scurtă istorie a Bisericii Reformate din Ardeal", în vol. *Scurtă istorie a comunităților religioase din Transilvania* (ed. Dieter Brandes, Vasile Grăjdean, Olga Lukács), Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 112–113; Adrian Carebia, *Jean Calvin și triumful Reformei*, Editura Universității din Oradea – Editura Canonica, Cluj-Napoca, 2009; Olga Lukács, „Date privind istoria episcopiei reformate din Transilvania în secolele XVI-XVII", în vol. *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania. Partea I, De la începuturi până în 1740* (ed. Nicolae Bocșan, Dieter Brandes, Olga Lukács), Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2010, p. 100 u.

[23] Îndrumări privitoare la post, vezi în: *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, pp. 383–389.

[24] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, pp. 6–7.

[25] Petre Filimon, *Protestantismul și românii din Ardeal. Combaterea unei teorii uniate*, Arad, 1938, 62 p.

dispărut în negura vremii, deoarece, odată cu îmbrățișarea ideilor reformei, ei au fost și maghiarizați.

Este prezentat apoi adevărul că ierarhul ortodox era supus superitendentului calvin în toată activitatea sa. Sunt evidențiate, în continuare, persecuțiile la care erau supuși clericii ortodocși români pentru statornicie în credința lor. Rămânerea în credința străbună însemna, în același timp, și *păstrarea ființei sale naționale.*

Ne este relatată mai departe situația grea și tragică sub calvini. În legătură cu persoana sa, ne este prezentată o întâmplare, după unii istorici o anecdotă, din care rezultă înțelepciunea și statornicia în credință și în tradiția ortodoxiei a mitropolitului Sava[26], care a trecut la cele veșnice în urma bătăilor primite din porunca autorităților calvinești din Transilvania.

Întregul cler, de fapt, era împovărat „*cu sarcini, cu slujbe, robote, tribut, zeciuieli din bucate, cu vămi și greutăți ca pe niște iobagi și supuși*"[27], fapte absolut adevărate.

În textul de încheiere al ședinței întâi, autorul acestuia arată că „Arhiepiscopul" (fără să-i spună numele) ar fi *„îndemnat clerul și poporul român cu multe asemenea sfaturi, arătând aspectul de mai înainte al Bisericii și dovedind folosul și binele ce va rezulta din unirea oferită de preaînaltul împărat*"[28].

Din fraza de mai sus rezultă că mitropolitul (Teofil) este numit din nou cu rangul de arhiepiscop, cu o treaptă inferioară celui de mitropolit (îndeosebi în ortodoxia românească), dar, în același timp, numai egalul arhiepiscopului catolic maghiar de la Esztergom.

Se urmărea, prin urmare, minimalizarea rangului și a persoanei mitropolitului Teofil, cu intenția ca, în viitorul apropiat, să fie supus unei autorități catolice maghiare.

---

[26] Marina I. Lupaș, *Mitropolitul Sava Brancovici 1656–1683,* Cluj, 1939, 126 p.; Antonie Plămădeală, „Sava Brancovici, mitropolit al Transilvaniei și martir al Ortodoxiei", în vol. *Calendar de inimă românească,* Sibiu, 1988, pp. 175–193.

[27] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, pp. 6–7.

[28] *Ibidem*, p. 7.

Este accentuată, totodată, situația grea a Bisericii Ortodoxe din Transilvania de sub calvini, de fapt, o realitate istorică tristă, pentru strămoșii noștri din această parte de țară românească.

Accentuarea intenționată a suferințelor românilor de sub calvini apare ca o prăpastie de nedescris, în fața „binefacerilor" pe care le oferea „preaînaltul împărat" celor ce ar îmbrățișa unirea cu Biserica Romei.

Din starea de dezastru în care se găsea populația română transilvăneană, ea se vede acum mântuită prin sprijinul mascat și, chipurile, „dezinteresat" al etniei maghiare catolice.

Cu aceste gânduri s-ar fi încheiat ședința din ziua întâi.

2.b. Ședința a doua

Ședința a doua, după spusele autorului, ar corespunde cu a doua zi de întâlnire a sinodalilor ortodocși, în frunte cu mitropolitul Teofil.

Încă de la început se observă că dezbaterile s-au axat pe problema unirii ortodocșilor cu Biserica Romei, arătându-se că: *„S-au dezbătut anume chestiunea ritului, ca nu cumva să se schimbe cu încetul ritul sau disciplina și să se pună în locul lor cele din Biserica Latină, apoi calendarul vechi să nu se înlocuiască cu cel nou, ci până vor rămâne în uzul calendarului vechi ceilalți neuniți de ritul grecesc în țările dinastiei austriece să rămână și neuniți*"[29].

Față de ședința întâi, în care a fost doar pregătirea psihologică pentru ce avea să urmeze (ex. prezentarea situației jalnice a românilor ortodocși transilvăneni de sub stăpânirea străină), în ședința a doua se arată în mod concret baza unirii cu Roma.

După cum se observă, trecerea românilor la catolicism se face pe nesimțite. Se insistă pe problema de *cult* (rit și calendar), care puteau fi înțelese de marea majoritate a credincioșilor și nu pe probleme de doctrină. Pentru credinciosul simplu, păstrarea ritului și a calendarului ortodox (cu „simpla" pomenire a papei, cu rostirea formulelor: *„Doamne, îndură-te spre noi",* în loc de *„Doamne, miluiește*"; în loc

[29] *Ibidem*.

de *„duh", „spirit"* ș.a.) aceasta n-ar însemna prea mare îndepărtare de la credința străbună.

Se invocă aici chiar îngrijorarea că, prin unirea cu Roma, *„nu cumva să se schimbe încetul cu încetul ritul sau disciplina... cu cele din Biserica Latină..."*, la fel și calendarul[30]. Aceasta este, de fapt, o îngrijorare îndreptățită, dar nu cea mai importantă, fiind și aceasta o altă (sau a doua) etapă în pregătirea psihologică a românilor pentru primirea Unirii cu Biserica Romei.

Ni se relatează, mai departe, că *„uniții pot avea biserici de ritul lor, pretutindenea, și ca nu cumva unde ar fi puțini români uniți și nu ar avea preoți, să fie constrânși a primi sacramentele de la preoții latini, ci să poată chema pe preotul de ritul lor*"[31].

Prin indicarea expresă că „uniții pot avea biserici… pretutindeni" și chiar pentru puțini români, se arată dorința insistentă a autorităților habsburgice de a crea o nouă Biserică (respectiv Catolică), prin atragerea românilor la Unirea cu Roma, chiar dacă aceștia ar păstra aproape în întregime ritul bizantin. Se știa destul de bine că „primul pas" făcut în direcția Bisericii apusene era, de fapt, unul câștigat pentru habsburgi în viața politică a Transilvaniei. Nu-i interesa prea mult pe habsburgi dacă noua biserică nu va fi așa de „catolică" ca și cea romană, ci faptul că ei vor avea un număr mare de români de partea lor, în competiția de forță cu protestantismul transilvănean.

Folosirea cuvântului *„sacramentele"* ne arată în mod clar că autorul acestui text este (era) catolic și nu ortodox; cel din urmă ar fi folosit în loc de sacramente cuvântul „*taină*"[32]*,* propriu credinței răsăritene.

Ba mai mult, și în cazul judecării clerului și a credincioșilor din partea Bisericii, aceasta trebuia să se facă după Canoanele și disciplina Bisericii Răsăritene[33] și nu după dreptul canonic latin.

---

[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, pp. 7–8.
[32] Date amănunțite privitoare la Sfintele Taine și la rolul lor în viața credinciosului vezi la: Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* III, București, 1978, pp. 7–211.

În general, abaterile pe linie bisericească se pedepseau aproape la fel în ambele Biserici. Prin urmare, nu era un avantaj deosebit să ți se acorde „șansa" de a fi judecat după un drept canonic sau altul. Fapta reprobabilă primea pedeapsa cuvenită atât după dreptul canonic latin, cât și după cel răsăritean.

După ce se arată atâta *„compătimire", „înțelegere"* și *„ajutor"* pentru Biserica românilor transilvăneni, apare la iveală adevărata intenție a celor ce pregăteau trecerea pe neobservate a strămbunilor noștri la unirea cu Roma. Iată ce spune autorul mai departe: *„La mai mult decât cele patru puncte să nu fie constrânsă nicidecum Biserica românească*"[34].

Pentru un neavizat în problemă, fraza de mai sus este cât se poate de inofensivă. De fapt, chiar așa și începe: *„La mai mult decât...",* ceea ce ar însemna că tot ceea ce se va accepta este un lucru neînsemnat și nesemnificativ, în fond.

Pentru cel ce cunoaște însă ce înseamnă *„cele patru puncte"* – (care nu sunt altceva decât a recunoaște: *primatul papal, filioque, azimile și purgatoriul),* problema îi apare cu o serie de implicații, mai ales de ordin doctrinar. Aceste patru puncte (zise și „florentine" – fiindcă la Florența, în 1439, ele au constituit baza așa-zisei „uniri" dintre cele două Biserici) au rămas până azi puncte neacceptate de către Biserica Ortodoxă. Cel mai greu de acceptat dintre acestea rămâne *primatul papal*[35], care nu este în concordanță cu adevărul istoric. În conformitate cu Sf. Canoane ale Sinoadelor Ecumenice, Biserica Ortodoxă îi acordă Bisericii Romei cinstea de a fi „cea dintâi între egale" – precum și pontifului ei („primus inter pares" – *primul între egali*), deci un *primat de onoare* și nicidecum un *primat jurisdicțional,* adică, papa ar fi conducătorul Bisericii creștine din întreaga lume, un punct însemnat, neacceptat de ortodocși.

---

[33] Ioan N. Floca, *Dreptul canonic ortodox, legislație și administrație bisericească,* II, București, 1990, pp. 228–246.

[34] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea*..., p. 8.

[35] Vezi: Ioan Floca, „Întâietatea onorifică, întâietatea jurisdicțională și primat de jurisdicție universală", în *Studii Teologice*, XLI (1989), nr. 56, pp. 6–16.

Drept răsplată pentru primirea celor patru puncte catolice, în fraza următoare autorul le și prezintă românilor avantajele: „*Bisericilor și persoanelor bisericești de ritul grecesc să se acorde toate scutirile de care se bucură bisericile și clerul de rit latin. De acum înainte uniții să nu mai fie socotiți de toleraţi, ci de fii recipiaţi ai patriei*”[36].

Fraza de mai sus devine, la prima citire, pentru românul transilvănean, nedreptățit de secole, în propria lui țară, o adevărată binefacere, un punct salvator, dar, mai întâi de toate, este și mare ispită. Bietul țăran român, până acum „tolerat”, are în față două alternative: de a rămâne în continuare rob în țara sa, ori să accepte „punctele catolice”, cu speranța unei vieți mai umane. Câți dintre strămunii noștri nu vor fi chibzuit asupra celor două alternative. Unii, din dorința pentru o viață mai bună, probabil că s-au gândit la acceptarea credinței catolice; alții se vor fi gândit (și poate au și făcut-o) să se consulte cu îndrumătorii lor spirituali (clericii), fiind oamenii „luminați” ai satelor și, de ce nu, și cu „dascălii” și „diecii” localităților transilvănene. Este greu de știut care au fost frământările lor; poate un studiu al acestei probleme ar aduce multă lumină în problema uniației din Transilvania. Un lucru este sigur: majoritatea populației transilvănene (clerici și credincioși), cu riscul de a fi *iobagi* și *toleraţi* în propria țară, au rămas statornici în credința strămună. Ei și-au apărat credința, tradiția și bunurile Bisericii strămune, cu prețul vieții lor. Lepădarea de credință însemna pentru ei *schimbarea identității și a ființei lor naționale* și mai mult decât atât: *punerea în pericol a mântuirii lor;* de arătat că martirii primelor veacuri au preferat să moară pentru credința în Iisus Hristos, știind bine că, prin jertfa lor, vor câștiga mântuirea veșnică; acesta a fost și crezul românilor transilvăneni.

Credem că aceste puncte au fost elementele de bază care i-au înrădăcinat și i-au statornicit și mai mult pe români în credința ortodoxă. Se pare că *mistica răsăriteană*[37]*,* în ceea ce privește statornicirea cuiva

[36] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, p. 8.
[37] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate ortodoxă, ascetică și mistică*, București, 1992, 320 p.

în credință, a avut efecte mult mai benefice asupra credinciosului răsăritean și a românului în același timp (de altfel, mult mai înclinat spre meditație), decât *universalismul catolic raționalist* asupra acelorași persoane. Dacă, pe undeva, mistica răsăriteană este păstrătoarea tezaurului ortodox a fiecărui popor în parte, diversitatea, varietatea și identitatea lui, universalismul apusean are tendința *„uniformizării" credinței și tradiției Bisericii Apusene* la toate popoarele de credință catolică. Tocmai această „uniformizare" înseamnă *slăbire* și *„diluare"* a credinței catolice, din diferitele țări ale lumii, unde a dispărut și începe să dispară bogăția credinței și a tradiției creștine a fiecărui popor. Dispare, prin urmare, *rezistența, potențialul* și *suflul creștin al fiecărui popor* în „uniformizarea" universală a preceptelor catolice.

Dacă revenim asupra punctelor de încheiere ale ședinței a doua, se constată o evoluție bruscă a lucrurilor. Autorul care sintetizează discuțiile din această ședință ne arată că, în urma dezbaterilor, sinodalii „*...au făgăduit că vor primi unirea*", în baza unei declarații, în care este precizată poziția lor.

Declarația sinodalilor cuprinde cinci paragrafe.

Paragraful întâi începe pe un *ton imperativ și la persoana a III-a singular,* lucru ce arată că autorul textului nu era o persoană implicată direct în această problemă, ci una dinafară, o „doritoare" a aplicării practice a declarației. Iată cum începe această declarație: 1. *„Biserica românească să țină și să respecte pentru totdeauna și neîncetat cele patru puncte care cuprind sfânta unire, iar la mai mult să nu fie constrânsă sub nici un pretext*"[38].

Apelativul de *„Biserică românească"* evidențiază din nou recunoașterea identității dintre Biserica și națiunea românească, fapt afirmat din nou de autorul străin (catolic).

Tonul aspru, de obligativitate reiese din cuvintele: *„...să țină și să respecte pentru totdeauna și neîncetat* cele patru puncte...".

[38] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, p. 8.

Cuvintele *„totdeauna”* și *„neîncetat”* arată *o poruncă* și nicidecum o dorință, obligație pe care o impunea cineva din afară, autorul catolic al textului. Un autor ortodox nu ar fi procedat așa, deoarece s-ar fi considerat implicat în executarea unei hotărâri și nu și-ar fi dat sieși poruncă. El ar fi putut spune: *„Biserica românească va ține și va respecta”...* sau chiar *„Biserica românească trebuie să țină și să respecte...”,* nemaifiind nevoie de cuvintele: *„totdeauna”* și *„neîncetat”,* ceea ce se subînțelege din text.

Apoi cuvintele „*…care cuprind sfânta unire…”* nu credem că ar fi putut ieși din mintea și din gura unui ortodox, deoarece nu trăise până atunci credința catolică, ca să constate că acea unire este sfântă.

Cuvintele de încheiere ale acestei fraze, „*…iar la mai mult să nu fie constrânsă sub nici un pretext”*, se doresc a se pune în gura unui ortodox, îngrijorat, pe bună dreptate, de eventuala schimbare a credinței sale.

Urmează, în continuare, explicarea competentă, din partea unui adevărat specialist în doctrina apuseană (de altfel, în scurte cuvinte), a celor patru puncte catolice: *primatul papal, filioque, azimele și purgatoriul*[39].

Se afirmă cu multă credință și convingere că „*...pontificele roman e capul întregii Biserici din lume*”[40]. Această afirmație putea veni numai din partea unui adept convins al credinței catolice. Credem că era prematur ca un ortodox sau întregul sinod ortodox să fi făcut o afirmație de acest gen, înainte de a fi fost uniți cu Biserica Romei. Trebuie să remarcăm faptul că în Istoria Bisericii noastre, până la această dată, afirmațiile cu privire la Biserica Romano-Catolică și la învățătura ei au fost neiertătoare, chiar dure, arătându-se că ea a schimbat, prin noile dogme promulgate, doctrina Bisericii primare în decursul vremii.

Afirmația de mai sus ni se pare, repetăm, prematură pentru acea vreme, ea putând veni mai degrabă din gura unui catolic, decât din a unui ortodox, chiar trecut la Unire.

[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.

Referirea la cel de al doilea punct catolic și anume că *„....pâinea azimă (nedospită) constituie materia suficientă pentru Taina Euharistiei*"[41], indică, de asemenea, că ea vine din partea unui *practicant convins* al credinței catolice; de precizat că Biserica Ortodoxă, la săvârșirea Sfintei Euharistii (Liturghii), folosește pâinea dospită, după exemplul Mântuitorului de la Cina cea de Taină; în schimb, în Apus, s-a folosit, încă din sec. VI, pâinea nedospită (azima), generalizată în sec. XI[42].

În explicația cu privirea la *purgatoriu* (după catolici un loc intermediar între rai și iad, unde sufletele „se curățesc prin pedepse purificatoare", dogmă nesusținută temeinic biblic și patristic[43]), apar două cuvinte folosite și uzuale în gândirea și vorbirea credinciosului și a teologului catolic și anume: „*expiate*" și „*purifică",* ceea ce ne arată tocmai dogma catolică pomenită.

La cel de al patrulea punct catolic (*Filioque*)[44], cea de a treia persoană a Sfintei Treimi este numită în loc *de „Duh Sfânt", „Spiritul Sfânt"*, care purcede nu numai de la Tatăl, ci și de la Fiul, poziție îndepărtată de credința și tradiția Bisericii Primare, care a învățat că Sfântul Duh purcede numai de la Tată, nu și de la Fiul[45].

În paragraful doi din Declarație se afirmă că: *„Dreptul canonic, care se numește în limba românească Pravilă să rămână în vigoare, în afară de cele ce se află contrare sfintei uniri și să se procedeze în judecăți, în conformitate cu aceasta*[46].

---

[41] *Ibidem*; despre *Sfânta Euharistie*, vezi: Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, ed. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, pp. 81–121.

[42] Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică*, București, 1991, pp. 337–341.

[43] *Ibidem*, pp. 377–380.

[44] Vezi: Theodor Stilianopoulos, „Filioque. La position orthodoxe", în *Concilium*, 1979, nr. 148, pp. 47–55; Dumitru Stăniloae, „Purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și relația lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii și ființei noastre", în *Ortodoxia*, XXXI (1979), nr. 3–4, pp. 583–592.

[45] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea*..., p. 8.

[46] *Ibidem*.

Se recunoșteau, prin aceasta, legile bisericești din Pravilă[47], cu excepția acelor referiri care combat inovațiile și practicile Bisericii apusene, introduse de aceasta în decursul timpului.

Al treilea paragraf din Declarație se referă la drepturile de care se va bucura clerul care va îmbrățișa unirea cu Biserica Romei. Dacă parcurgem cu atenție această frază, vom constata că în ea se găsește din nou o expresie catolică și latină și anume: „*ministranți*" sau cantori, cântăreți bisericești. Hotărârile cu privire la drepturile clerului român luate de către regii Ungariei sunt numite decizii ale „regilor sfinți" ai Ungariei. Nu credem că un ortodox ar fi afirmat asemenea cuvinte la adresa regilor Ungariei, care au emis în decursul vremii multe legi care au subjugat neamul românesc din Transilvania.

În cel de al patrulea paragraf din Declarație se face referire expresă la credincioșii români care vor primi unirea cu Biserica Romei. În paragraf se afirmă că și ei vor beneficia de toate drepturile de care se bucură *„indivizii celorlalte națiuni și religii recunoscute din țară*"[48]; în realitate, însă, întotdeauna s-a făcut deosebire între români și celelalte etnii recepte din Transilvania.

În încheierea acestui paragraf, se stipulează un drept de importanță majoră pentru fiii celor trecuți la catolicism și anume „*... să fie primiți fără deosebire în școlile latine catolice și în instituțiile școlare*"[49], tot cu scop prozelitist.

Acest drept s-a dat cu toată mărinimia, conștienți fiind că prin tineret, prin pregătirea tinerilor români în școlile catolice, se va pune o bază solidă Bisericii care urma să ia ființă, cea Unită, mai apoi, Greco-Catolică.

---

[47] Mențiuni despre *Pravile*, vezi la: Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. III, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2008, pp. 30, 39, 364, 457, 458, 462, 463, 480, 486, 586.

[48] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, p. 8.

[49] *Ibidem*.

În ultimul paragraf (al cincilea), se afirmă că: *„Arhiepiscopul Bisericii Române să aibă mijloace cuvenite de trai*"[50], situație deloc greu de realizat.

În încheierea Declarației, conducătorul spiritual al românilor ortodocși transilvăneni este numit pentru a treia oară *„Arhiepiscop"*. În actele vremii, vlădica Teofil *apare cu rangul de Mitropolit al Ardealului sau de Arhiepiscop și mitropolit al Mitropoliei Ardealului și nicidecum numai ca „Arhiepiscop",* ca și în celelalte Provincii românești[51]. Aici, din nou tendința de minimalizare a rangului ierarhului și a Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei.

Cu aceasta s-ar fi încheiat și cea de-a doua ședință.

2.c. Ședința a treia

Hotărârile din ședința a treia încep prin a se arăta că s-a stabilit ca documentele ședinței din ziua anterioară să se trimită împăratului Austriei Leopold I, precum și arhiepiscopului maghiar catolic de la Esztergom. Expresiile „*augustisimului*" și „*eminentisimului*" denotă că autorul textului era de credință sau de formație catolică.

După ce se prezintă, pe scurt, că, în ședința a treia, au fost dezbătute unele probleme matrimoniale și judecătorești (despre căsătorie și despre judecată), de altfel, netratate în ședințele anterioare și nesemnificative pentru contextul temelor abordate până atunci, se trece în mod abrupt la „Declarația finală"[52] a mitropolitului Teofil.

La începutul „declarației", mitropolitul Teofil s-ar fi autointitulat *Episcop* al Bisericii românești din Transilvania. Este posibil, oare, ca un ierarh ortodox să-și fi acordat un rang inferior celui pe care îl deținea, de fapt, de mitropolit. Nu credem acest lucru! Aceasta ne duce cu gândul mai degrabă la faptul că altcineva, autorul textului (un catolic)

---

[50] *Ibidem*.

[51] Date despre titulatura de *Arhiepiscop* și *Mitropolit*, vezi la: Niculae Șerbănescu, „Titulatura mitropoliților, jurisdicția, hotarele și reședințele Mitropoliei Ungrovlahiei", în *Biserica Ortodoxă Română,* LXXVII (1959), nr. 7–10, pp. 698–721.

[52] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, pp. 8–9.

a numit pe mitropolitul Transilvaniei cu rangul de episcop, tocmai în ideea, afirmată mai sus, de a-l subordona arhiepiscopului maghiar romano-catolic de la Esztergom (Ungaria).

„Episcopul" Teofil apare și ca ierarh „al părților din Ungaria", probabil cu jurisdicție și asupra românilor trăitori în acele ținuturi.

Subordonarea Transilvaniei Imperiului austriac apare doar ca un act de unire („cele unite cu dânsa" – Transilvania cu Ungaria), deci un act de bunăvoie, nu de supunere forțată imperiului pomenit.

Declarația lui Teofil, după cum ar reieși de la începutul ei, nu este numai a lui însuși, ci la ea ar fi aderat *„tot clerul aceleiași Biserici*"[53].

Deoarece în ea este pomenit și acordul întregului cler ortodox român, nimeni nu ar mai fi avut dreptul să o conteste. Astfel că, din ea, ar reieși limpede că vlădica Teofil și întregul cler de sub jurisdicția sa ar fi fost de acord cu unirea cu Biserica Romei, o afirmație ce cu greu se poate contesta.

Această dorință a lor și-ar fi exprimat-o încă cu două luni înainte (februarie 1697), într-un sinod general la Alba Iulia, în care au hotărât, de fapt, *„cu glas unanim să.... se întoarcă.... în sânul Sfintei Biserici mame romano-catolice și să… se reunească.... cu dânsa, primind, mărturisind și crezând toate ce primește, mărturisește și crede aceea*"[54], adică Biserica Romano-Catolică.

În urma lecturării atente a acestei fraze, ne punem firească întrebare: cum s-a reușit, în timp record, de aproximativ două luni de zile, *să fie convins întregul cler ortodox să treacă la unirea cu Roma?* Era posibil, oare, acest lucru, într-un timp așa de scurt? Răspunsul nostru este categoric: NU! Pentru că, după cum am mai arătat deja, între romano-catolici și ortodocși au mai fost încercări de unire, chiar în situații mai grele, dacă nu tragice pentru Ortodoxie (Ex. pericolul turcesc, finalizat cu ocuparea Constantinopolului de către aceștia în 29

[53] *Ibidem*, p. 8.
[54] *Ibidem*, p. 9.

mai 1453), și, cu toate acestea, nu s-a înfăptuit unirea reală între cele două Biserici[55].

Ne miră apoi faptul că hotărârea ar fi fost luată *„cu glas unanim*", fără nicio împotrivire din partea cuiva. Unanimitatea, într-o problemă așa de importantă, am putea spune majoră sau vitală pentru români, este un fapt care șochează pe orice om echilibrat și de bună credință. Apoi expresiile *„să ne întoarcem în sânul Sfintei Biserici mame romano-catolice și să ne reunim cu dânsa...*"[56], arată o recunoaștere, fără echivoc, a Bisericii Romano-Catolice, ca mama și unica Biserică adevărată, la care acum fiii rătăciți ai Bisericii Ortodoxe se reîntorc, în mod unanim, din convingere, fără niciun interes pământean. Ba, mai mult, primind întreaga învățătură a acesteia. Și pentru ca autorul catolic să fie sigur că nu-i scapă nimic din intențiile și dorințele sale (după ce mărturisește că ortodocșii primesc tot ceea ce crede Biserica Romei), pomenește, totuși, că sinodalii ortodocși mărturisesc cele patru puncte catolice, prin care s-ar fi deosebit până acum de apuseni și anume: *primatul papal, Filioque, azimele* și *purgatoriul*"[57].

După ce s-ar fi făcut această mărturisire de credință, de către clerul ortodox transilvănean, în frunte cu ierarhul lor, s-a cerut, *„în schimb, de la sacra sacratissima majestate imperială și regală*"[58], un număr de trei drepturi.

Expresiile: *„sacra sacratissima"* trădează pe autorul catolic al documentelor celor trei ședințe amintite.

Avantajele cerute de către clerul ortodox ar fi: a) privilegii și drepturi egale cu preoții romano-catolici și protestanți; b) ridicarea de case parohiale pentru preoții uniți în fiecare sat și c) subordonarea preo-

[55] Vasile V. Muntean, *Istoria creștină generală (1054 – până azi)*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiunea al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, pp. 67–74.
[56] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea*..., p. 9.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*.

ților uniți numai ierarhului lor și nicidecum vreunei autorități laice, cum s-a întâmplat sub principii calvini ai Transilvaniei[59].

Declarația se încheie într-un mod festivist și se impune ideea că se asumă o mare responsabilitate din partea clerului ortodox, pentru acest „act istoric". Iată ce spune acest text: „*Noi cei mai sus numiți, episcopul Teofil și clerul întreg cerem cu umilință acestea de la majestatea sa preasfântă, imperială și regească și ne îndatorăm, în prezența părintelui cuvios Paul Barany, parohul bisericii romano-catolice din Alba-Iulia, să ținem punctele mai sus pomeniți*"[60].

Nici nu se putea realiza o declarație mai perfectă decât aceasta: Mitropolitul Teofil, de bună voie acceptă rangul de episcop și, implicit, se autosubordonează arhiepiscopului maghiar romano-catolic din Esztergom (Ungaria); ierarhul pomenit și întregul cler cer cu „umilință" de la împăratul Austriei favorul de a se uni cu Biserica Romei, în schimbul unor drepturi puțin semnificative pentru românii transilvăneni.

Și pentru ca actul sau declarația să aibă putere, se amintește, în final, că a fost iscălit de către ierarh și de către clericii în drept, întărindu-se cu sigiliul episcopal, precum și cu cel sinodal, la data de 21 martie 1697, în Alba-Iulia.

Declarația se încheie astfel: „*Teofil episcop și clerul întreg*".

De menționat că textul proceselor verbale din primele două ședințe a fost reprodus de către Nilles, după un manuscris ce s-ar fi aflat în arhiva Episcopiei catolice din Alba-Iulia, deoarece originalul ar fi fost luat cu sine de către călugărul iezuit Barany și predat arhiepiscopului de Esztergom[61].

A. Tr. Laurian a fost primul care a tipărit în limba română textul celor trei procese verbale, după „un manuscript vechi latinesc", după cum însuși mărturisește în anul 1846.

O altă piesă importantă, cea de a patra, cuprinde hotărârea sinodului ținut în 1697, și trimisă cardinalului Colonici. Originalul acestui

[59] *Ibidem*.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*.

act nu a fost încă găsit, dar Nilles îl reproduce după o carte tipărită la Cluj, în 1730, cu titlul: *Naşterea şi dezvoltarea feluritelor neamuri şi religii din Dacia, cu căpeteniile lor, până în anul 1722*[62].

În afară de actele pomenite, mai există un alt act important, păstrat în Biblioteca Universităţii din Budapesta (colecţia lui Hevenessy).

Acest act se adresează cardinalului Colonici şi este semnat de către 12 clerici, prin următoarele cuvinte: „Prea eminente şi prea cuvioase principe, Domn şi patron nouă preamilostiv". În această adresare, extrem de manierată, cardinalul Colonici este numit şi *principe*, fapt puţin cunoscut până acum. Credem, totuşi, că aceasta a fost o adresare din complezenţă şi nu o realitate de fapt.

Cei 12 semnatari, protopopi ortodocşi din Transilvania, care n-au putut fi prezenţi la Sinodul de la Alba-Iulia (din 1697), când s-ar fi hotărât unirea cu Biserica Romei printr-o adresă înaintată cardinalului Colonici, ar fi fost de acord cu cele petrecute la sinodul pomenit.

Iată textul adresei respective:

> *„Cu toate că punctele hotărâte în sinodul general, aici în Alba Iulia şi trimise de episcopul nostru Teofil eminenţei voastre au fost întărite cu sigiliile universităţii şi al însuşi prea cinstitului domn episcop, totuşi pentru mai marea lor tărie şi autenticitate (întrucât atunci nu am fost prezenţi), noi mai jos scrişii arhidiaconi [protopopi] ai Bisericii româneşti, confirmăm acum acele puncte cu iscăliturile proprii şi cu sigiliul nostru, notificându-le, şi rugăm prea umilit pe eminenţa noastră să binevoiască a cere de la majestatea sa prea sfântă graţiile şi favorurile arătate în punctele din scrisorile anterioare şi a le trimite cât mai curând la Alba Iulia, la mâna cinstitului părinte Ladislau Barany. Mila eminenţei voastre o va răsplăti în veci Dumnezeu, iar noi nu vom înceta a o implora de la Dumnezeu.*
>
> *În Alba Iulia, 10 iunie 1697. Ai eminenţei voastre servi* [în limbaj ortodox, supuşi, slujitori] *şi cei mai plecaţi fii"*[63].

Urmează apoi semnăturile celor 12 protopopi ortodocşi.

---

[62] *Ibidem*, p. 10.
[63] *Ibidem*.

Modul de adresare al protopopilor precum şi unele expresii ne arată din nou că acest act a fost întocmit de către un autor catolic (Ex. expresiile: *Eminente, eminență, „domn episcop", grație, servi* ș.a., trădează apartenența sa catolică.

De asemenea, expresia *„arhidiacon",* aplicată rangului de protopop, ne arată fără putință de tăgadă că ea a fost folosită numai de către un autor ce aparținea Bisericii Catolice.

Cei doisprezece protopopi ar fi fost următorii: Protopop *Ion* din Vizogna, Protopop *Costin* din Țagul Mare, Protopop *Pop Gabor* (ștearsă localitatea), Protopop *Gavriil* din Bistra, Protopop *Ionașc* din Orăștie, Protopop *Constantin Șieuț*, Protopop *Todor* din Poșaga, Protopop *Iancu* din Geomal, Protopop *Simion* din Săcal, Protopop *David* din Mifalău, Protopop *Macaveiu* din Minicea, Protopop *Si*[*mi*]*on* din Silvaș[64].

Încă de la început, trebuie remarcat faptul că procesele verbale ale sinodului de sub Teofil n-au fost găsite în original. Se pare că a existat o copie a lor, depusă la Arhiepiscopia din Esztergom, dar care n-a fost găsită nici până acum.

În mod logic, actele sinodului ar fi trebuit să fie [și] în limba română, fiindcă preoții ortodocși, presupunem, nu cunoșteau limba latină.

La sfârșitul textului din ședința a treia se amintește că procesele verbale au fost întărite *„cu sigiliul episcopal",* pecete nefolosită de către ierarhii români: se folosea pecetea mitropoliei Bălgradului[65]. De asemenea, și *„sigiliul sinodului"* este o invenție a autorului latin, fiindcă Soborul mare „nu avea o pecete proprie"[66].

O altă observație însemnată ar fi faptul că soborul s-ar fi întrunit în februarie 1697, iar procesele verbale au fost semnate în *martie* și *iunie* același an (1697). De ce o distanță în timp atât de mare? Răspunsul nostru este că, după alcătuirea actelor sinodale, abia în câteva luni după aceasta s-au găsit câțiva adepți ai unirii, care și-au pus semnăturile pe rezultatele presupusului sinod prezidat de Teofil.

[64] *Ibidem*.
[65] *Ibidem*.
[66] *Ibidem*.

Semnătura mitropolitului Teofil din 10 iunie 1697, pusă pe actul care aducea la cunoştinţă lui Colonici hotărârea de unire cu Roma este făcută (iniţiată) de un specialist în materie (în plastografiere), deci nu este originală. Iscălitura mitropolitului Teofil ne este cunoscută din Condica Sfântă a mitropoliei Ungrovlahiei, pe care a semnat-o cu ocazia hirotoniei sale din 1692[67].

Semnătura iniţiată – plastografiată a Mitropolitului Teofil trădează faptul că ea a fost făcută de un om „plin de vigoare", de o mână sigură, şi nu de unul mai în vârstă cum era ierarhul pomenit[68], la vremea aşazisului sinod din 1697.

Actul celor 12 protopopi, care ar fi o întărire a spuselor lui Teofil, este suspect, deoarece el nu urmează imediat după datarea actului din 10 iunie 1697, între cele două acte existând o pagină liberă.

Actul din 10 iunie 1697 este compus din două file. Pagina întâi conţine textul în limba latină cu semnătura şi pecetea Mitropolitului Teofil. A doua pagină cuprinde numele, în latineşte, a celor unsprezece protopopi şi a unui oarecare preot. În pagina a treia sunt semnăturile clericilor pomeniţi cu 11 peceţi; se pare că un preot nu avea pecete ori că şi-a uitat-o acasă, iar în pagina a patra, era textul în latineşte adresat lui Colonici, scris de aceeaşi mână care a transcris şi semnăturile celor doisprezece clerici amintiţi[69].

Protopopii care se găsesc în listă nu sunt figuri reprezentative ale epocii; ne arată acest fapt şi localităţile pe care le reprezintă, mai puţin cunoscute în istorie.

Apoi, aceste semnături par a nu avea nimic comun cu declaraţia de unire, deoarece ar fi fost normal ca ei să se fi iscălit alături de vlădica Teofil sau chiar imediat după el şi, nicidecum, pe pagina a treia, cum s-a arătat mai sus.

De asemenea, unele scaune protopopeşti n-au fost corect traduse şi identificate, ceea ce ne duce la afirmaţia că autorul latin nu cunoştea

[67] *Ibidem*, p. 16.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ibidem*, p. 17.

bine situația de pe teren (Ex. *Săorășul*, care nu există, l-a citit eronat *Szivanensis,* iar *Silvașul* din Hunedoara îl identifică cu *Sărmășelul* (Kis Sarmasiensis)[70].

Lista numelor protopopilor, în latinește, de pe pagina a doua rămasă liberă, a fost completată ulterior, după cum reiese din text: „*anexez în latinește numele arhidiaconilor în ordinea în care sunt așezate în românește*"[71]. De remarcat că ordinea iscăliturilor nu este exact observată. De asemenea, lista protopopilor este mai veche decât actul din 1697, ei trăind cu mult mai înainte decât acea dată. Dacă actele sinodului din 1697, precum și cele ale protopopilor (12 la număr) au fost înaintate cardinalului Colonici, ele ar fi trebuit să se găsească fie în Arhiva Arhiepiscopală din Esztergom, fie la Cancelaria aulică a Transilvaniei. Faptul că ele n-au fost găsite nici până acum înseamnă că ele nu au ajuns niciodată la destinație, fiind făcute ascunse, undeva, în Arhivele catolice din Transilvania.

Aceste constatări ne duc la concluzia că actele referitoare la sinodul ținut sub Teofil în 1697 au fost plăsmuite și „atât" textele proceselor-verbale, cât și ale rezoluției au fost redactate de iezuiți"[72]. Credem că tot iezuiții au alcătuit și adresa către cardinalul Colonici, plastografiind semnătura mitropolitul Teofil al Transilvaniei. În ce privește semnăturile celor doisprezece clerici, ele puteau fi luate de pe un act din Arhiva Mitropoliei din Alba-Iulia, document ce ar fi aparținut unui sinod ținut cu mult mai înainte de 1697, fiindcă trei dintre semnatari nu mai figurează în actele din 1698 și 1701, când, de fapt, s-a făcut Unirea cu Biserica Romei[73].

Presupunerea noastră că a fost un trucaj în ce privește actele din 1697 provine și din faptul că semnătura lui Teofil a fost plastografiată, deci nu este iscălitura lui autentică.

---

[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*, p. 18.
[73] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. II, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2006, pp. 253–267.

Textul rezoluției de unire din 1697, dacă este citit cu atenție, se vede că a fost alcătuit la o dată ulterioară, fiindcă el „reproduce aproape cuvânt cu cuvânt" decretele imperiale ale lui Leopold, din 1699 și 1701, precum și din manifestul (actul) de unire al cardinalului Colonici, din 1698[74].

Dacă actele sinodului din 1697, precum și cel semnat de către cei 12 clerici au fost alcătuite de iezuiți, înseamnă că, pe vremea lui Teofil, nu s-a încheiat nici o unire între catolici și ortodocșii din Transilvania. Acest lucru poate fi argumentat și prin faptul că din testamentul lui Teofil, redactat în 12 iulie 1697, „cu mâna tremurândă"[75], nu reiese nici o amintire privitoare la unirea cu Roma. Toate bunurile agonisite, precum și cărțile și odoarele bisericești, care „țin de rânduiala Bisericii răsăritului", le-a lăsat cu „limbă de moarte" mitropoliei Bălgradului[76].

Dacă s-ar fi întâmplat vreo unire pe vremea sa, trebuia să fi amintit despre aceasta în testamentul lui sau de măcar vreun dar pe care l-ar fi lăsat vreunui prieten catolic apropiat. Nicăieri nu se face amintire despre un asemenea eveniment important din viața sa.

Singura mărturie vrednică de crezare din această vreme este faptul că Orânduirea catolică din Transilvania a cerut „Curții din Viena acordul pentru unirea românilor cu Biserica Romei, spre sfârșitul anului 1697"[77].

Acest fapt este pomenit de către cancelarul Nicolae Bethlen în memoriile sale, care ar fi refuzat împreună cu guvernatorul Banffy al Transilvaniei să discute, într-o conferință de la Viena, problema unirii românilor cu Roma. Cei doi pomeniți au refuzat aceasta pentru faptul că erau de credință calvină și nu aveau nici un interes să abordeze teme care ar fi fost în favoarea catolicilor, în expansiune vădită în Transilvania, la acea vreme.

În același timp, ca demnitari de stat, au refuzat să abordeze problema respectivă, fiindcă se pare că n-ar fi vrut ca relațiile lor, cu Viena catolică, să se înrăutățească.

---

[74] Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea*..., p. 18.
[75] *Ibidem*, p. 15.
[76] *Ibidem*, p. 10.
[77] *Ibidem*, p. 22.

Dacă Viena a constatat o opoziție din partea calvinilor din Transilvania în ce privește acțiunile catolicilor de aici, s-a încercat, în schimb, ca această misiune să fie încredințată iezuiților, în frunte cu Barany Ladislau.

La 14 aprilie 1698, la insistențele lui Bethlen şi Banfly, împăratul de la Viena a dat o rezoluție[78], prin care românii din Transilvania aveau posibilitatea de a se declara cum vor voi, în ce privește confesiunea lor: „*Acei preoți români din ritul grecesc*, se arată, între altele, *care ar declara că vor păzi ritul grecesc și vor recunoaște pe pontificele roman, se vor bucura de privilegiile preoților catolici, iar aceia care socotesc că nu pot face numita mărturisire, care se unesc cu una dintre celelalte religiuni recepte, ori vor rămâne în starea religiunii în care se află acum, ori se vor bucura de privilegiile religiei pentru care se vor declara sau vor fi considerați în statul și în drepturile religiei, în care trăiesc acum*"[79].

Astfel că împăratul a răspuns afirmativ la memoriul prezentat oficialităților catolice ale Transilvaniei, asigurând „tratament egal" religiilor de aici. Chiar şi unirea cu Roma nu era considerată un fapt împlinit, ci putea fi o şansă de mai bine, o şansă pentru viitor, pentru românii transilvăneni.

Ea s-a realizat, de fapt, la 7 octombrie 1698, sub mitropolitul Atanasie Anghel.

3. Scurtă concluzie

Din cercetarea atentă a proceselor verbale din martie 1697, reiese limpede că acestea au fost niște „*acte false* plăsmuite de iezuiți"[80], *deoa-*

[78] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. II, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2006, p. 256.

[79] Textul în întregime, la: Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea…*, pp. 22–24.

[80] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. II, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2006, p. 255.

rece dacă ar fi fost un fapt real, nu-și mai avea nici un sens „adevărata unire" din anul 1698.

Credem că sub Mitropolitul Teofil au fost, într-adevăr, încercări de unire, dar nu s-au finalizat decât mai târziu, sub urmașul său, Atanasie Anghel, între 1698 și 1701[81], o ruptură sufletească în sânul neamului nostru, cu urmări nefireşti până în zilele noastre.

ANEXE

Actele Sinodului din 1697[82]

ȘEDINȚA ÎNTÂI

«Preasfântul și reverendisimul domn arhiepiscop povestește într-o cuvântare lungă persecuțiile Bisericii românești în răstimpul principilor catolici: cât de mult s-au străduit cu meșteșugurile lor eterortodocșii să infecteze religiunea Bisericii valahe cu erezia pestilențiară. Enumeră cărțile prea cuvioase infectate de erezii, tipărite chiar de ei în limba romană, cu intenția de a atrage pe nesimțite de partea lor pe români. În afară de aceasta, cum s-a poruncit clerului român și i s-a impus serios să publice în biserici și să învețe stăruitor poporul, că icoanele sfinte se păstrează în case și în biserici doar ca podoabe, că nimeni nu-i obligat să țină post miercurea și vinerea, nici celelalte posturi de peste an, ba au fost îndemnați românii să mănânce carne în zilele de miercuri și vineri, și de aceea s-au constituit supraveghetori eterortodocși, obligați a merge la casele particulare și a cerceta dacă gătesc bucate de dulce în zilele oprite de Biserică. Din această cauză românii fierbeau de post în vase anume, pe care le ascundeau, când intrau suprave-

[81] *Ibidem*, pp. 257–267.

[82] Actele Sinodului din 1697 au fost reproduse din: Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697–1701),* Cluj-Napoca, Editura Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, 1990, pp. 6–9, iar analiza pe text este tot a lui Silviu Dragomir, până la p. 24

ghetorii, în altele însă găteau carne pentru a le arăta lor. De asemenea (povestește) cu ce mari amenințări, lingușiri și alte măiestrii încercau să determine pe români a îmbrățișa unirea cu dogmele perverse ale ereziei lor și de aceea acordau prerogative nobiliare preoților români și altora, care lucrau în acest înțeles, in fine, episcopii erau supuși și atârnători de predicatorii eretici, iar superintendentul avea deplină putere asupra episcopului și clerului român și orice ar fi dispus sau ar fi poruncit arhiepiscopul nu era hotărât și aprobat, nici nu avea tărie, dacă nu se încuviința și confirma în prealabil de către superintendent, care era un fel de oracol. Încă și în alte deosebite chipuri erau necăjiți și chinuiți românii tari în credință, mai ales persoanele bisericești, ba uneori le chiar bătea, cum a fost cazul arhiepiscopului Sava al doilea. Acesta stând odată la masa principelui, în castelul din Blaj, ca să-l poată acuza și necăji, au îmbrăcat pe o prostituată, care a adus arhiepiscopului un cățel bine înfășurat, zicând că-i un copil muribund. Dar vlădica, simțind viclenia lor, se ridică de pe scaun, se duse la femeie, și dând la o parte scutecele, văzu câinele. Se întoarse deci la masă și tăie o felie de ridiche, din care mâncase (căci era într-o zi de vineri), și o întinse cățelului. Acesta o mirosi și nu vru să o îmbuce. Arhiepiscopul se întoarse din nou la masă, luă din blidul din care mânca principele cu oamenii săi, o bucată de carne și o dete câinelui, care o înșfăca cu mare lăcomie. Atunci arhiepiscopul răspunse comesenilor: dacă ar fi legea mea, ar mânca din bucatele mele și eu l-aș boteza, dar fiindcă nu o face aceasta câtuși de puțin, nu-i de legea mea. Să-l boteze aceia care mănâncă aceleași bucate căci se socotește pe bună dreptate a fi de religia lor. Principele porunci din această cauză să fie bătut cu bastonul arhiepiscopul Sava. După aceea îl despreoți în târgul Vințului și îl bătu în chipul cel mai crunt, din care i s-a tras moartea. Dar și celălalt cler, îl împovărau cu sarcini, cu slujbe, robote, tribut, zeciuieli din bucate, cu vămi și alte greutăți ca pe niște iobagi și supuși.

Arhiepiscopul a îndemnat clerul și poporul român cu multe asemenea sfaturi, arătând aspectul de mai înainte al Bisericii și dovedind

folosul și binele ce va rezulta din unirea oferită de preaînaltul împărat. Cu aceasta s-a încheiat ședința din acea zi».

ȘEDINȚA A DOUA

«A doua zi s-au întrunit arhiepiscopul și ceilalți din cleri[ci] și au început a se sfătui despre unirea ce o aveau în vedere. S-a dezbătut anume chestiunea ritului, ca nu cumva să se schimbe cu încetul ritul sau disciplina și să se pună în locul lor cele din Biserica Latină, apoi calendarul vechi să nu se înlocuiască cu cel nou, ci până vor rămâne în uzul calendarului vechi ceilalți neuniți de ritul grecesc în țările dinastiei austriace, să rămână și uniții. Pe lângă aceasta, uniții să poată avea biserici de ritul lor, pretutindenea, și ca nu cumva unde ar fi puțini români uniți și nu ar avea preoți, să fie constrânși a primi sacramentele de la preoții latini, ci să poată chema pe preotul de ritul lor. În judecăți să nu se procedeze după dreptul canonic latin, ci în conformitate cu Canoanele și disciplina Bisericii Grecești, la mai mult decât cele patru puncte să nu fie constrânsă nicidecum Biserica românească. Bisericilor și persoanelor bisericești de ritul grecesc să se acorde toate scutirile de care se bucură bisericile și clerul de ritul latin. De acuma înainte uniții să nu mai fie socotiți de toleraţi, ci de fii recipiați ai patriei.

După ce au dezbătut bine acestea au făgăduit că vor primi unirea, dar cu declarațiunea următoare:

1. *Biserica românească să țină și să respecte pentru totdeauna și neîncetat cele patru puncte care cuprind sfânta unire, iar la mai mult să nu fie constrânsă sub nici un pretext. Cele patru puncte care cuprind unirea sunt următoarele: întâi, pontificele roman e capul întregii Biserici din lume; al doilea, pâinea azimă constituie materie suficientă pentru Taina Euharistiei; al treilea, în afară de cer, scaunul celor fericiți, și de iad, temnița celor osândiți, mai există un al treilea loc în care petrec sufletele ce nu sunt expiate și se purifică; al patrulea, Spiritul Sfânt, a treia persoană din Trinitate, purcede de la Tatăl și de la Fiul.*

2. *Dreptul canonic, care se numește în limba românească Pravilă, să rămână în vigoare, în afară de cele ce se află contrare sfintei uniri, și să se procedeze în judecăți, în conformitate cu aceasta.*
3. *Persoanele din serviciul bisericesc, preoții, dregătorii bisericești, precum și diaconii, cantorii sau ministranții și paracliserii, să se bucure de aceleași drepturi, privilegii, scutiri și imunități, de care se bucură preoții romani-catolici sau cei de ritul latin, după hotărârile Sfintelor Canoane și deciziile regilor sfinți ai Ungariei.*
4. *Românii laici uniți cu Biserica Romei să se primească și să fie înaintați în toate dregătoriile ca și indivizii celorlalte națiuni și religii recunoscute în țară, iar fiii lor să fie primiți fără deosebire în școlile latine catolice și în instituțiile școlare.*
5. *Arhiepiscopul Bisericii Române unite să aibă mijloace cuvenite de trai.*

Cu aceasta se isprăvi ședința acelei zile».

ȘEDINȚA A TREIA

„În această ședință se hotărî ca actele ședințele din ziua din urmă să se trimită augustisimului imperator Leopold și eminentisimului arhiepiscop, primatului Ungariei de Kollonich. După aceea se luară la dezbatere cauzele de căsătorie și de judecată. Și, în fine, se încheie sinodul.

Declarația lui Teofil are următorul cuprins:

«Noi Teofil, din mila lui Dumnezeu episcop al Bisericii românești din Transilvania și al părților din Ungaria, cele unite cu dânsa, și tot clerul aceleiași Biserici, facem cunoscut prin aceasta tuturor celor căror se cuvine, că în luna trecută a lui februarie am ținut sinod general în Alba Iulia și am hotărât cu glas unanim să ne întoarcem în sânul sfintei Bisericii mame roman-catolice, și să ne reunim cu dânsa, primind, mărturisind și crezând toate ce primește, mărturisește și crede aceea. Și mai ales mărturisim cele patru puncte prin care ne-am deosebit până acum:

1. *Recunoaștem că pontificele roman este căpetenia văzută a întregii Biserici a lui Hristos din lume.*
2. *Mărturisim că în afară de cer, lăcașul celor fericiți, și de iad, temnița celor condamnați, mai există și un al treilea loc, în care petrec sufletele neispășite încă și se purifică.*
3. *Nu ne îndoim că pâinea azimă constituie materie îndestulătoare pentru cina Domnului și pentru jertfa Liturghiei.*
4. *Credem că Spiritul Sfânt, a treia persoană din Trinitate, purcede de la Tatăl, și de la Fiul, și primim, mărturisim și credem toate celelalte care le primește, mărturisește și le crede sfânta mamă Biserica romano-catolică.*

Prestând mărturisirea de credință de mai sus, s-au cerut, în schimb, de la scara sacratissima majestate imperială și regală următoarele trei lucruri:

1. *Ca preoții și dregătorii Bisericii de ritul grecesc să se bucure de toate privilegiile și drepturile de care se bucură nu numai preoții romano-catolici, dar și arianii, luteranii și calvinii.*
2. *Ca în fiecare sat în care se află preot, biserica să aibă casă parohială, ca preotul să nu fie silit a ședea în casă sau pe loc străin.*
3. *Ca preoții să depindă și să ia dispoziții de la episcop, cum e rândul, și nicidecum de la laici ca până acum.*

Noi cei de sus numiți, episcopul Teofil, și clerul întreg cerem cu umilință acestea de la majestatea sa preasfântă, imperială și regească, și ne îndatorăm, în prezenta părintelui cuvios Paul Barany, parohul bisericii romano-catolice din Alba Iulia, să ținem punctele mai sus pomenite. Pentru verificarea și întărirea acestora am iscălit cu mână noastră și am întărit cu sigiliul episcopal, cât și cu cel sinodal. Dat în Alba Iulia, în 21 martie 1697. Teofil, episcop și clerul întreg".

Dilemele conviețuirii. Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX)*

ION CÂRJA**

Biconfesionalismul reprezintă o trăsătură specifică a societății românești transilvane din ultimele trei secole. Unirea ecleziastică a românilor cu Biserica Romei, la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui următor, a creat o separație confesională permanentă în interiorul națiunii române din Imperiul habsburgic și a generat un climat concurențial care i-a determinat pe români să conceapă și să-și reprezinte în termeni plurali apartenența la propria comunitate etnico-națională. Existența „celor două strane" în cadrul națiunii române, Biserica ortodoxă și Biserica greco-catolică, a dus pe termen lung la un exercițiu de conviețuire cu ritmuri schimbătoare, din evoluția istorică a raporturilor dintre ortodocși și uniți nelipsind perioadele de conviețuire pașnică, nici cele de tensiune sau conflict deschis. În analiza celor două stadii ale raporturilor interconfesionale românești, *coabitare pașnică* versus *conflict*, trebuie spus că perioada întemeietoare a biconfesionalismului printre români a fost marcată de conflictualitate: prima jumătate de secol care a urmat unirii cu Roma stă sub semnul încercărilor autorității politice, statul austriac, de a menține și consolida noua Biserică,

---

* Text publicat în vol. Mihai Spăriosu, Vasile Boari (coord.), *Armonie și conflict intercultural în Transilvania și Banat. Perspective cultural-istorice 1650–1950*, Iași, Institutul European, 2014, pp. 361–371.

** Ion Cârja, Conf. Dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, e-mail: *ioncarja@yahoo.it*

nu în ultimul rând *manu militari*, iar pe de altă parte are loc reacția ortodoxă, deosebit de virulentă, condusă de personalități precum Visarion Sarai și Sofronie din Cioara, care a reușit în parte, cu deosebire în sudul Transilvaniei, să schimbe configurația confesională în favoarea neuniților[1]. Concomitent cu stabilizarea treptată a situației, dimensiunea potențial conflictuală se menține la nivelul comunităților și se instaurează, totodată, la nivelul elitelor intelectuale în primul rând, dar și a celor ecleziastice, nostalgia unității bisericești dublată de formularea imperativului refacerii acesteia, a depășirii „învrăjbirii" confesionale.

Revoluția de la 1848 afirmă necesitatea depășirii separației și a fricțiunilor interconfesionale în numele unității naționale românești, propunând abandonarea biconfesionalismului în favoarea unei idei, pe cât de interesante, pe atât de utopice, de înființare a unei singure Biserici și a unei mitropolii române[2]. Ideea se va concretiza, dar nu în forma dorită de elita laică a mișcării naționale, la 1848, ci în variantă confesională specifică pentru fiecare Biserică în parte, astfel, în anul 1853 Biserica greco-catolică va înregistra ridicarea la statutul canonic de mitropolie, iar în Biserica ortodoxă instituția mitropolitană se va înființa 11 ani mai târziu, în 1864.

A doua jumnătate a secolului al XIX-lea a fost hotărâtoare, de altfel, pentru ambele Biserici românești, în acest răstimp se realizează organizarea lor constituțională, cu efecte directe și pe termen lung în planul stabilizării instituționale și a configurării identitare a celor două confesiuni. Înființarea celor două mitropolii coincide cu finalul unor

---

[1] Pe această temă, a se vedea următoarele titluri (selectiv): Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I–II, Sibiu, Editura și tiparul Tipografiei arhidiecezane, 1920–1930; Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667–1761)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2001; Greta-Monica Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697–1782)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002.

[2] Nicolae Bocșan, *Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române*, in Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan-Aurel Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania: Secolele XIII–XIX*, Oradea, Fundația „Cele Trei Crișuri", 1994, pp. 97–188.

demersuri de separație bisericească, de ierarhia sârbească, în cazul ortodocșilor, respectiv de sub jurisdicția ierarhiei romano-catolice maghiare, în cazul Bisericii unite. Astfel, prin bula papală *Ecclesiam Christi,* dată de papa Pius al IX-lea în 26 noiembrie 1853, Biserica Română Unită este ridicată la rang de mitropolie, cu autonomie deplină în sensul desprinderii sale de sub jurisdicția arhiepiscopiei romano-catolice de Esztergom și a transformării sale într-o Biserică mitropolitană *sui iuris* – supusă direct și exclusiv Sfântului Scaun. Se înființează, în același timp, două episcopii noi, la Gherla și Lugoj, fapt de natură a accentua caracterul misionar al Bisericii greco-catolice în interiorul blocului românesc din Imperiul habsburgic și nu numai[3]. Sinoadele provinciale din 1872, 1882 și 1900, urmate de o serie de sinoade eparhiale, vor extinde și aprofunda organizarea constituțională a greco-catolicismului românesc și-l vor consolida sub aspect identitar. Participarea episcopatului unit român la lucrările conciliului ecumenic Vatican I (1869–1870) este de natură să elucideze suplimentar coordonatele identității confesionale a românilor uniți în raport cu paradigma latină a catolicismului și să le facă mai bine cunoscute pe plan extern[4].

[3] Problematica ridicării Bisericii Greco-Catolice Române la statut de mitropolie, a se vedea în: Octavian Bîrlea, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, in „Perspective", nr. 37–38 (X), 1987; Ana Victoria Sima, *Vizitele nunțiilor apostolici vienezi în Transilvania (1855–1868)*, I–II, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003; Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853–1867)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2009.

[4] Organizarea constituțională a Bisericii Române Unite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și participarea episcopatului greco-catolic român la conciliul Vatican I, a se vedea în Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869–1870)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2001; Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869–1892)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007, pp. 59–130; Nicolae Bocșan, Ana Victoria Sima, Ion Cârja, *Modele constituționale în Biserica Greco-Catolică din Transilvania (a doua jumătate a secolului al XIX-lea)*, in Nicolae Bocșan, Ana Victoria Sima, Ion Cârja (ed.), *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI). Lucrările colocviului internațional din 14–17 noiembrie 2007, Cluj-Napoca*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2009, pp. 393–404; Diana Covaci, *Sinodul provincial de la 1900: celebrarea și reafirmarea identității*

Izbutind să ducă la bun sfârșit demersurile de separație de ierarhia sârbească (mitropolia de la Carlovițˌ), Andrei Șaguna realizează un act de veritabilă restaurare instituțională a Ortodoxiei românești din Transilvania, în 1864, când obține înființarea mitropoliei ortodoxe, cu sediul la Sibiu, și a unei noi episcopii, pentru părțile banatice, cu reședința la Caransebeș. Prin promulgarea *Statului Organic*, în 1868, Șaguna pune la baza Bisericii ortodoxe ardelene o constituție bisericească de mare importanță pe termen lung, bazată pe principiul participării laicilor alături de clerici la administrarea treburilor bisericești[5].

În linii esențiale, biconfesionalismul românesc a traversat, astfel, în jumătatea de secol care urmează revoluției pașoptiste, o perioadă de modernizare, de clarificare și elaborare a resorturilor sale legislative și instituționale, atât la centru, cât și în teritoriu, cele două Biserici reușind să obțină deopotrivă o largă autonomie ecleziastică, recunoscută și de către stat, o autonomie cu puternice semnificații în planul vieții naționale. Acest demers de așezare instituțională a contribuit la stabilizarea hărții confesionale a comunității românești din Imperiul dunărean, la consolidarea unor raporturi de coabitare pașnică, cu diminuarea situațiilor conflictuale, mult mai reduse numeric și mai puțin explozive

românilor greco-catolici, in Constantin Bărbulescu et al. (coord.), *Identitate și alteritate 5. Studii de istorie politică și culturală*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2011, pp. 101–122.

[5] *Statutul Organic al Bisericii greco-orientale române din Ungaria și Transilvania*, in Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliourum nova et amplissima collectio,* ediție de L. Petit și I. B. Martin, vol. 42. *Synodi orientalis, 1865–1874*, Arnhem & Leipzig, 1923–1927, col. 195–220; Nicolae Popea, *Arhiepiscopul și mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1979, reeditat: București, Editura Cronicar, 2002; Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1900; Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846–1873*, București, Univers Enciclopedic, 1995; Johann Schneider, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Sibiu, Editura Deisis, 2008; Mircea Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania între Revoluția pașoptistă și Marea Unire. Evoluție istorică și relații confesionale*, Sibiu/Cluj-Napoca, Editura Andreiana/ Presa Universitară Clujeană, 2015, pp. 614–764.

acum, în perioada cuprinsă între Revoluţia paşoptistă şi Primul Război Mondial, faţă de secolul al XVIII-lea.

Apartenenţa confesională a românilor, încadrarea lor în calitate de credincioşi ai uneia din cele două Biserici, a reprezentat, dintru început, mai mult decât alte aspecte ale coabitării interconfesionale, o zonă în care raporturile dintre ortodocşi şi uniţi s-au deteriorat cel mai frecvent de-a lungul timpului. Disputa pentru credincioşi, jurisdicţia asupa sufletelor, a prezentat şi în perioada pe care o avem în vedere potenţialul de conflictualitate cel mai ridicat. Secolul al XVIII-lea a fost o perioadă critică din acest punct de vedere, stabilizarea însă sub aspect identitar a celor două confesiuni româneşti, a geografiei ecleziastice a naţiunii în ultimă instanţă, a avut ca efect pozitiv diminuarea semnificativă numeric a schimbării confesiunii – „trecerile religionare" – şi reducerea, în consecinţă, a potenţialului conflictual, înlocuit pe teren, în viaţa cotidiană a comunităţilor, cu situaţii de acalmie şi de coexistenţă paşnică. Datorită procesului de organizare instituţională, la care ne-am referit pe scurt anterior, a doua jumătate a secolului al XIX-lea va favoriza în mod substanţial instalarea stabilităţii şi reducerea tensiunilor în relaţiile interconfesionale din interiorul blocului românesc ce vieţuia în Imperiul habsburgic (devenit monarhie dualistă după anul 1867).

Abandonarea unei anume fragilităţi a identităţilor confesionale în interiorul comunităţilor româneşti, pe durata secolului al XIX-lea, în favoarea unei situaţii mai stabile, se explică, pe lângă reformele promovate de instituţia bisericească, şi prin demersul legislativ al statului. Astfel, un reper important în această ordine de idei este reprezentat de articolul XX al legii de la 1848, care prevede în paragraful 7 că, chiar dacă majoritatea unei comunităţi de rit răsăritean şi-ar schimba confesiunea, clădirea bisericii, împreună cu dotările materiale ale parohiei aparţin celor care rămân ataşaţi de confesiunea iniţială. În această situaţie, schimbarea confesiunii nu reprezenta o opţiune atractivă, deoarece faptul implica, pentru cei care făceau trecerea, edificarea unui nou locaş de cult, construirea unei case parohiale noi, precum şi alte dotări necesare. De asemenea, în perioada imediat succesivă Revoluţiei

pașoptiste, Guvernul Transilvaniei a emis o dispoziție conform căreia trecerea la o altă confesiune trebuie probată cu martori, cu o „perioadă de instrucție" care să dureze șase săptămâni, precum și cu două atestate scrise din partea preotului confesiunii inițiale. Pentru treceri de mai mari proporții, se mențin vechile privilegii ale greco-catolicilor, de a păstra biserica și bunurile chiar și în situația în care uniții formau o comunitate dispersată[6].

Pentru perioada dualismului (1867–1918), un reper important, care stabilește, practic, cadrul juridic valabil pentru cazurile de schimbare a confesiunii, este legea LIII din 1868. Structurată pe 24 de paragrafe, această lege nu încuraja schimbarea confesiunii. Astfel, conform paragrafului doi al legii, pot să treacă la o altă confesiune doar persoanele care au împlinit vârsta de 18 ani, cu excepția femeilor măritate. În paragraful trei se prevede ca cei care doresc să treacă la o altă confesiune trebuie să declare acest lucru în fața preotului confesiunii de la care pleacă, în prezența a doi martori. Opțiunea de trecere trebuie repetată apoi după cel puțin 14 zile, nu mai târziu de 30 de zile, în fața a doi martori. Pentru fiecare declarație, solicitantul cere de la preot adeverință netimbrată, care la caz de refuz din partea acestuia, poate fi eliberată și de către cei doi martori care au fost de față. Aceste adeverințe sunt prezentate de către cel care solicită trecerea preotului noului confesiuni care, odată îndeplinită această procedură, îl poate primi în cadrul confesiunii avute în vedere. După primirea adeverințelor, preotul confesiunii vizate este obligat să aducă la cunoștința preotului confesiunii inițiale, intenția solicitantului. După trecerea la noua confesiune, cel în cauză va fi obligat să respecte doar legile acesteia. În paragraful 14 al legii se stabilește cadrul juridic al schimbării apartenenței confesionale de către o familie. Astfel, copiii cu vârsta de până la 7 ani sunt obligați să-l urmeze pe părintele care face trecerea la noua

[6] Simion Retegan, *Aspecte ale biconfesionalității românilor din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1850–1867)*, în „Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca", XXXV, 1996, pp. 181–182.

confesiune, iar copiii cu vârsta cuprinsă între 7 și 18 ani nu pot face acest lucru, chiar dacă se convertesc ambii părinți. Cu alte cuvinte, copiii cu vârsta cuprinsă între 7 și 18 ani nu pot trece la o altă biserică și nici nu pot să-și urmeze părinții care s-au convertit. În ultimele sale paragrafe, legea se referă la respectarea sărbătorilor altor confesiuni, la respectarea unor prescripții de natură confesională în internate, spitale militare și civile, cimitire publice, donații, învățământ confesional[7].

Apare evident, astfel, faptul că legislația în materie religioasă, valabilă în Imperiul austriac, ulterior austro-ungar, nu încuraja schimbarea confesiunii. În cazul punctual al trecerilor masive de la o confesiune la alta, apăreau ca fiind aproape insurmontabile dificultățile legate de averea bisericii, școala confesională, veniturile preotului, alte dotări materiale de care dispunea comunitatea parohială. În această situație, pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea se înregistrează prea puține treceri în masă între cele două confesiuni românești, Ortodoxia și Greco-Catolicismul, așa cum s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea. Frontiera dintre cele două confesiuni ale românilor a rămas stabilă, în linii mari, fără schimbări de proporții, în intervalul de timp delimitat de Revoluția de la 1848 și Primul Război Mondial, legislația de stat având, astfel, un impact stabilizator asupra mobilității confesionale din comunitățile românești[8].

În realitatea vieții confesionale românești, chiar dacă n-a mai cunoscut proporțiile de masă de altădată, mobilitatea confesională n-a încetat cu totul ca fenomen, nici în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Istoriografia română este departe de a avea, în momentul de față, dimen-

---

[7] *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, ediție de texte, studiu introductiv și note: Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, Cluj-Napoca, Academia Română/Centrul de Studii Transilvane, 2009, pp. 224–227; Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea*, pp. 281–282; Macarie Drăgoi, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867–1916). Convergențe și divergențe*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2011, pp. 137–141.

[8] M. Drăgoi, *op. cit.*, p. 140.

siunile exacte ale schimbărilor confesionale, în lipsa unei informații mai ample, care să depășească și să completeze nivelul estimărilor oficiale din epocă (recensăminte, șematisme). S-a vorbit în istoriografia mai recentă de faptul că, până la 1848, erau încurajate trecerile de la ortodoxie la greco-catolcism, fapt concretizat, spre exemplu, prin crearea pe cuprinsul episcopiei de Făgăraș, a 95 de parohii noi de la începutul secolului până la revoluția pașoptistă. În continuare, perioada 1850–1867 se caracterizează prin stabilitate religioasă, în pofida unor semnale dinspre comunități care, în contextul unor situații de conflictualitate locală, amenințau cu schimbarea confesiunii[9]. Tendința de stabilizare cu diminuarea schimbării de confesiune continuă, în condițiile cadrului legislativ restrictiv impus de stat și a fortificării instituționale realizate în cele două Bisericii, Ortodoxă și Greco-Catolică, pe durata celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, după cum rezultă și din cele prezentate mai sus.

„Frontiera" confesională din interiorul blocului românesc din Austro-Ungaria, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pornea din Munții Apuseni, trecea prin zona Alba Iuliei, pentru a continua prin Mediaș și Sighișoara, atingând Secuimea, unde românii din Mureș și Ciuc erau greco-catolici, iar cei din fostul județ Trei Scaune erau ortodocși. În sudul acestui spațiu existau puternice comunități greco-catolice, legate în special de Regimentul I românesc de graniță, în Hațeg și Făgăraș, unde funcționa și câte un vicariat foraneu[10]. În partea de nord a Transilvaniei, cu o largă majoritate greco-catolică, se găseau și comunități ortodoxe, de mărime variabilă[11], organizate – sub aspectul administrației bisericești – sub forma protopopiatelor Bistriței, Solnoc II, Cetatea de Piatră sau Romănași, în zona Sălajului. Fără a spune că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și până la Primul Război Mondial compoziția confesională a populației românești din Transilvania și din celelalte

[9] S. Retegan, *op. cit.*, pp. 181–182.
[10] Vezi în aces sens Camelia Elena Vulea, *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850–1918)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2009.
[11] S. Retegan, *op. cit.*, p. 177.

teritorii din componenţa Dublei Monarhii a mai înregistrat schimbări semnificative, trebuie menţionat însă faptul că „treceri religionare" continuă să aibă loc, pe plan local, în configuraţii numerice modeste, care nu afectează raportul statistic dintre cei doi „plămâni" ai biconfesionalismului românesc, Ortodoxia şi Greco-Catolicismul. Harta confesională a comunităţii româneşti din Austro-Ungaria se caracterizează în această perioadă prin stabilitate, la nivel de ansamblu, dublată de o anume mobilitate confesională, redusă ca anvergură, la nivelul comunităţilor locale. În lipsa unor cercetări extinse, care să valorifice în special documentaţia referitoare la nivelul parohial, local, al vieţii religioase, nu putem avea un tablou sumativ al schimbărilor de confesiune din interiorul comunităţii româneşti al acestei perioade. Cazurile cunoscute de schimbare a identităţii confesionale reprezintă însă, în esenţa lor, expresia unor situaţii locale mai complicate, nu în ultimul rând de natură conflictuală, care se finalizează prin abandonarea propriei confesiuni şi trecerea la „ceilalţi".

Discutând, din nou, în termenii-cheie aleşi pentru analiza de faţă, relaţiile interconfesionale între „coabitare" şi „conflict", se poate afirma de o manieră generală că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, conflictualitatea dată de schimbarea confesiunii a cedat simţitor locul în favoarea unor situaţii mai stabile, de coabitare paşnică. Chiar redus la modul substanţial, în raport cu evoluţiile confesionale ale secolului trecut, potenţialul conflictual n-a dispărut cu totul din relaţiile existente în cadrul comunităţilor româneşti, între ortodocşi şi greco-catolici. În cazul trecerilor confesionale, prin potenţial conflictual înţelegem aspecte precum neînţelegeri şi dispute dintre credincioşi şi preot sau între credincioşi, în interiorul unor comunităţi parohiale, generatoare, de cele mai multe ori, de tendinţa schimbării confesiunii. Aceste neînţelegeri au ca obiect o gamă foarte variată de aspecte, o listă lungă de litigii care adesea se perpetuează în timp şi care, nesoluţionate, duc, într-o serie de cazuri, la escaladarea conflictului. Situaţiile conflictuale cu gradul cel mai ridicat de frecvenţă au la bază neînţelegeri între preot şi enoriaşi, pe motive de ordin material, care se soldează cu ameninţarea de către

credincioşii nemulţumiţi a abandonării confesiunii şi trecerea la „cealaltă" Biserică. Se impune precizarea că printre motivele de dispută care ameninţă să se soldeze cu abandonarea unei confesiuni, nu apare în niciunul din cazurile cunoscute o motivaţie de ordin spiritual, cu atât mai puţin teologic, toate având în vedere dezacorduri punctuale, diferende, neînţelegeri, orgolii, care contrapun fie autoritatea bisericească (episcopie, preot) credincioşilor, fie pe credincioşi unii împotriva altora. Peisajul conflictualităţii interconfesionale din interiorul blocului românesc din Imperiu, atât cât este el cunoscut până în prezent graţie cercetărilor empirice, a contribuţiilor documentare produse până acum, conţine o cazuistică măruntă, bazată pe o varietate de situaţii locale.

Nu intenţionăm ca în cuprinsul limitat al materialului de faţă să inventariem şi nici să prezentăm factologia aferentă cazurilor de schimbare a identităţii confesionale printre români, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În stadiul limitat, incomplet, al publicării materialului arhivistic, se cunosc o serie de cazuri care refac, la modul succint, tabloul mobilităţii confesionale din perioada pe care o avem în vedere. Astfel, spre exemplu, după anul 1880, se produc o serie de treceri la confesiunea greco-catolică în parohii integral ortodoxe din ţinutul someşan: Săcătura, Gârboul Dejului, Olpret, Bonţida, Gâlgău, Osoiu. Protopopul ortodox al Dejului, Teodor Hermann, pune această trecere pe seama prozelitismului fervent desfăşurat în zonă de episcopul greco-catolic de Gherla, Ioan Szabó[12]. În raportul *ad limina* pe care-l prezintă în anul 1886 la Congregaţia de Propaganda Fide, mitropolitul Ioan Vancea menţionează un număr de patru parohii nou convertite dintr-un total de 725 câte existau, la acea dată, în arhidieceza greco-catolică a Blajului[13]. De cealaltă parte, la nivelul Arhidiecezei Ortodoxe a Transilvaniei, o estimare realizată în anul 1900 afirma că dintr-un

[12] Teodor Hermann, *Monografia istorică a Protopopiatului Ortodox Român Dej. Lupte, treceri şi procese religioase*, Cluj, 1925, pp. 172–180.
[13] I. Cârja, *op. cit.*, p. 279.

total de 1653 persoane convertite la ortodoxie, 1452 proveneau în majoritate de la confesiunea greco-catolică[14].

Cercetări recente ale istoriografiei româneşti oferă suportul documentar pentru mai buna cunoaştere a unor cazuri de schimbare a identităţii confesionale la românii ardeleni, în perioada aleasă spre studiu. Este vorba de situaţii despre care în fondurile arhivistice s-au păstrat informaţii mai consistente, ce permit aprofundarea până la detaliu a factologiei aferente şi identificarea cauzelor şi motivaţiilor care au generat conflictualitatea şi au dus la separaţie confesională[15].

Astfel, în perioada 1876–1887, s-a desfăşurat trecerea unei părţi a comunităţii ortodoxe din Apahida, localitate aflată în apropierea Clujului, la confesiunea greco-catolică, cazul fiind considerat unul tipic pentru modul în care se desfăşurau aceste „treceri" confesionale în comunitatea românească din Transilvania perioadei pe care o avem în vedere. Incidentul declanşator al separaţiei confesionale a fost, în acest caz, dezacordul apărut între credincioşi cu privire la numirea unui nou preot, în 1876, an în care parohia rămăsese vacantă. Starea conflictuală escaladează concomitent cu intrarea în ecuaţie şi a altor factori, între care se distinge incapacitatea administraţiei centrale arhidiecezane de la Sibiu de a dezamorsa situaţia, precum şi orgolii personale, dublate de interese ale preoţilor ortodocşi din zonă. Concomitent cu formarea unei parohii greco-catolice în Apahida, prin contribuţia şi preocuparea directă

[14] M. Drăgoi, *op. cit.*, p. 142.

[15] După publicarea, în anul 2011, a lucrării până aici citate (vezi *Ibidem*), episcopul Macarie Drăgoi a revenit în anul 2013 cu un demers prin care a încredinţat tiparului suportul arhivistic al cercetării sale. A rezultat, astfel, o lucrare în patru volume, ce păstrează parţial titlul celei anterioare, după cum urmează: Macarie Drăgoi, *Ortodocşi şi greco-catolici în Transilvania (1867–1916). Convergenţe şi divergenţe*, vol. I/1. *Schimbarea identităţii confesionale. Cazurile Apahida şi Băgaciu*, vol. I/2. *Schimbarea identităţii confesionale. Cazurile Rogoz şi Gothatea*, vol. I/3. *Schimbarea identităţii confesionale. Cazul Stârciu cu fiia Pria*, vol. I/4. *Schimbarea identităţii confesionale. Cazul Săcel cu fiia Dragomireşti*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2013. În cele ce urmează, pentru fiecare caz de schimbare a confesiunii luat în discuţie vom cita lucrarea apărută în anul 2011 şi vom adăuga în paranteză volumul corespunzător al ediţiei de documente din 2013.

a mitropolitului Ioan Vancea de la Blaj, va trece la confesiunea unită și protopopul Sicului, Ioan Fărcașiu. În urma rearondării teritoriale a arhiepiscopiei ortodoxe a Transilvaniei, protopopiatul Sicului, de care aparținea și parohia Apahida, a fost desființat, fapt care l-a determinat pe Fărcașiu, rămas fără oficiu, să treacă la confesiunea greco-catolică. Episcopul unit de Gherla, Ioan Szabó, l-a numit protopop și asesor consistorial onorific[16].

Comunitatea Rogoz, din zona Lăpușului, a trecut în anii '80 ai secolului al XIX-lea printr-o perioadă tensionată, pe fondul dorinței unei părți a enoriașilor de aici de a trece de la ortodoxie la greco-catolicism. Disensiunile confesionale din această parohie, aflată la periferia vestică a Arhidiecezei ortodoxe a Transilvaniei, în protopopiatul Solnoc, înfățișează elemente particulare date de situația locală alături de numeroase trăsături cu relevanță mai generală pentru schimbarea identității confesionale printre români în perioada avută în vedere. Cauzalitatea generatoare de conflict, finalizat prin separație, conține, printre altele, interese de grup, dorința comunității de a impune candidatul preferat în parohie, cutumă nescrisă, larg răspândită printre români în această perioadă, la care se adaugă orgolii, interese meschine, incapacitatea administrației bisericești de a bloca dorința unei părți a comunității de abandonare a confesiunii inițiale[17].

Un puternic ecou în epocă au avut trecerile confesionale de la Săcel, Maramureș și Stârciu, Sălaj, unice în felul lor prin faptul că reprezentau cazuri de defecționare la Ortodoxie în interiorul unui bloc compact greco-catolic, așa cum se prezenta în epocă partea nordică a românității din Austro-Ungaria. În ambele cazuri, motivația principală a părăsirii confesiunii, invocată de săteni în fața autorităților bisericești ortodoxe, era „lăcomia popilor uniți" din cele două parohii, Săcel, respectiv Stârciu. Cazul Săcel reprezintă de departe trecerea confesională cu cel mai

[16] Cazul pe larg, a se vedea în M. Drăgoi, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania...*, pp. 142–149 (vezi și vol. I/1, pp. 33–191).
[17] *Ibidem*, pp. 149–164 (vezi și vol. I/2, pp. 49–163).

puternic potenţial conflictual dintre toate situaţiile de acest gen, petrecute în rândul românilor din Austro-Ungaria de până la Primul Război Mondial. Istoria acestei tentative de schimbare a confesiunii începe în toamna anului 1900, când o delegaţie a comunităţii din Săcel se prezintă la mitropolitul din Sibiu, Ioan Meţianu, solicitând în numele întregii comunităţi de peste 1200 de suflete să fie primiţi în Biserica Ortodoxă. Urmează o desfăşurare factologică lungă, complicată, în care sunt implicate autorităţi bisericeşti ortodoxe (mitropolia de la Sibiu, protopopiatul ortodox de la Dej), greco-catolice (episcopia de Gherla, vicariatul foraneu de la Sighetu-Marmaţiei) şi administrative (forurile comitatense maramureşene şi cele locale), jandarmeria locală. Sunt invocate drept motivaţie de schimbare a confesiunii taxele ridicate percepute de preoţii uniţi din Săcel pentru diverse servicii religioase, pentru ca pe parcursul întregii desfăşurări a faptelor, în zonă să asistăm la acuze, şicane ale autorităţilor administrative, la dorinţa autorităţii bisericeşti greco-catolice de a menţine controlul asupra parohiei. Se realizează treceri cu martori la confesiunea ortodoxă, a căror legalitate a fost contestată de autoritatea bisericească greco-catolică, se constituie o parohie ortodoxă la Săcel, cu o filie în satul vecin Dragomireşti, administrată o vreme de preoţi trimişi de ordinariatul sibian sau de protopopul Dejului, se va edifica o biserică şi casă parohială în localitate, opţiunea schimbării confesiunii fiind puternică şi persistentă în timp, la nivelul acestei comunităţi. Situaţia confesiunii ortodoxe se va consolida, de altfel, abia după Primul Război Mondial, când vor avea loc treceri la această confesiune şi în alte localităţi maramureşene, cele mai cunoscute fiind cele de la Râmeţi, în anul 1922, şi Verişmort, în anul 1923[18].

În localitatea sălăjană Stârciu, aflată şi ea într-o zonă compact greco-catolică, pe fondul unor nemulţumiri mai vechi existente la nivelul comunităţii, incidentul generator de schimbare a identităţii confesionale a fost reprezentat de voinţa autorităţii bisericeşti de a impune în parohie un preot neagreat de enoriaşi, la care se adăugau nemulţumirile acestora

[18] *Ibidem*, pp. 179–206 (vezi şi vol. I/4 passim).

referitoare la stolele și lecticalele prea mari. Situația conflictuală se declanșează în anul 1905, urmând un scenariu de acum binecunoscut, trimiterea unei delegații la Sibiu, care să prezinte dovezile efectuării schimbării de confesiune conform procedurii legale. Comunitatea ortodoxă nou formată își va construi o biserică de lemn și va fi pusă sub administrarea protopopiatului ortodox al Ungurașului; se va constitui și o filie a acestei parohii, la Pria. Situația conflictuală de la Stârciu, puternică, similară celei din Săcelul maramureșan, se menține până în perioada interbelică, scoțând în evidență odată în plus dificultățile pe care le ridica biconfesionalismul la nivelul comunității românești din Transilvania[19].

Un alt caz de sciziune confesională, cu o documentație mai voluminoasă la nivelul fondurilor de arhivă, s-a petrecut la Gothatea, în zona Hunedoarei; situația s-a declanșat în 1912 și a durat până spre sfârșitul Primului Război Mondial. În contextul în care parohia se pregătea să-și construiască o biserică nouă, de zid, membrii cei mai de vază și cei mai avuți ai acestei comunități au intrat în conflict cu preotul paroh Miron Oprean, situație care va degenera culminând cu suspendarea din oficiu a acestuia. Neînțelegerile au fost persistente și înverșunate, sfârșind prin divizarea confesională a comunității. Arhiepiscopia Sibiului, în colaborare cu protopopiatul din Deva ca structură subordonată, vor încerca să gestioneze conflictul și să-l aplaneze, vor avea loc descinderi și anchete la fața locului. Abandonarea confesiunii ortodoxe de către o parte a comunității a fost însă un fapt inevitabil, parohia greco-catolică din Gothatea conturându-se prin implicarea preotului unit din comuna vecină Vețel, Valer Muntean. Cazul Gothatea ilustrează dificultățile aplanării unei stări conflictuale la nivelul unei comunități, faptul că în asemenea situații factorul resentimentar, interesele mărunte, orgoliile fac ca evoluția lucrurilor înspre divizare confesională să fie inevitabilă[20].

[19] *Ibidem*, pp. 206–226 (vezi și vol. I/3 passim).
[20] *Ibidem*, pp. 164–179 (vezi și vol. I/2, pp. 165–392).

Schimbările confesionale, prezentate succint în acest articol, cu titlul de studii de caz, constituie tot atâtea exemple din istoria complexă şi variată a biconfesionalismului românesc din Austro-Ungaria. Sursă incontestabilă a unor achiziţii importante şi a unui real progres, în timp, pe plan cultural şi naţional, existenţa celor două confesiuni, ortodoxă şi greco-catolică, a produs până târziu, la începutul secolului XX, dizarmonii la nivel comunitar, care au degenerat pe alocuri în conflict deschis şi s-au soldat cu separaţie confesională. Biconfesionalismul a dus, în mod incontestabil, la instaurarea pluralismului în interiorul comunităţii româneşti, dispariţia monopolului unei singure structuri ecleziastice a creat o situaţie nu întotdeauna uşor de gestionat, la nivelul comunităţilor locale. O evidenţă completă a geografiei conflictualităţii confesionale la români, în secolul XIX şi la începutul secolului XX, va fi posibilă abia după introducerea în circuitul ştiinţific a informaţiei relevante din arhivele bisericeşti; stadiul de faţă al cercetărilor sugerează însă în mod categoric faptul că nota dominantă, în perioada aleasă spre studiu, a fost dată de stabilitate şi de coexistenţa paşnică în raporturile dintre ortodocşi şi greco-catolici. În mod evident, coabitarea paşnică între „cele două strane" ale naţiunii române a necesitat acumularea de experienţă, o îndelungă exersare, structurile bisericeşti centrale şi locale, precum şi comunităţile având nevoie de timp pentru a putea identifica cele mai bune strategii şi soluţii de aplanare a neînţelegerilor şi de depăşire a conflictualităţii, în numele unor valori comune, la urma urmei, valorile creştine. Nu în ultimul rând, exersarea biconfesionalismului la nivel comunitar a însemnat pentru români un exerciţiu de asumare permanentă a toleranţei, de coabitare cu „celălalt", alteritatea de proximitate din propriul perimetru etnic, o experienţă care în timp a favorizat şi consolidat spiritul şi cultura politică de tip democratic.

Relațiile confesionale dintre românii ortodocși și sașii luterani din Transilvania, în vremea stăpânirii habsburgice (1688–1918)

MIRCEA-GHEORGHE ABRUDAN*

Preliminarii

Transilvania este o regiune binecuvântată de Dumnezeu, unde au conviețuit de-a lungul secolelor mai multe popoare, iar din epoca Reformei (sec. XVI), mai multe confesiuni creștine[1]. Lucrul acesta se reflectă în peisajul rural, dar mai ales urban, unde se pot întâlni pe o rază teritorială relativ mică locașuri de cult și clădiri ale unor instituții culturale aparținând românilor ortodocși și uniți, ungurilor romano-catolici, reformați și unitarieni, sașilor luterani, armenilor catolici și evreilor mozaici. Coexistența tolerantă a acestor națiuni diferite și confesiuni diverse a fost adesea apreciată de anumiți istorici, nuanțată sau contestată de alții, în funcție de realitatea, originea etnică ori confesională și interpretarea fiecăruia. De pildă, în ceea ce-i privește pe sași, încă de la mijlocul secolului XIX, toleranța transilvană a fost lăudată,

* Mircea-Gheorghe Abrudan, Dr. Istorie, drd. Teologie, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: *mircea.abrudan@ubbcluj.ro*

[1] Despre istoria Transilvaniei s-a scris foarte mult, dându-se naștere unor istorii paralele în funcție de originea etnică a autorilor. Aceste perspective etnice multiple au fost depășite abia în ultimul deceniu când s-a publicat o lucrare colectivă în trei volume care reunește contribuțiile unor istorici români, maghiari, sași, șvabi și evrei, care s-a bucurat de un real succes editorial fiind tradusă și în limba engleză. Vezi: Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyari András (coord), *Istoria Transilvaniei, Vol. I–III*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2003–2008.

intrând în mentalul lor colectiv printr-un poem compus în anul 1845 de sasul Johann Lukas Hedwig din Hălchiu-Brașov, care a devenit ulterior „Cântecul Transilvaniei" sau imnul sașilor ardeleni: „Transilvanie, mândră țară/ cu puteri și bogății/ de Carpați împrejmuită,/ cu verdeață răsădită,/ plai cu aur și cu vii./ Transilvanie, țărm de mare/ răsărit din vechi talaz,/ astăzi spice-n legănare/ odihnesc la sân de zare/ între maluri verzi de brazi./ Transilvanie, vechi ruine/ dintr-un ev îndepărtat,/ urme mari și milenare/ odihnesc sub glia care/ rodnicia și-a păstrat./ Transilvanie, leagăn verde/ pentru oricare vlăstar,/ reunești climele toate,/ națiuni, cununi purtate/ pe al patriei altar./ Transilvanie, plai de graiuri/ diferite-n fel și ton,/ dar în rugăciuni unite/ urcă limbile-mpărțite/ spre dumnezeiescul tron./ Transilvanie tolerantă/ adăpost credințelor,/ până-n zile-ndepărtate/ apără în libertate/ ființa cuvintelor./ Transilvanie patrie dulce,/ țară a părinților,/ frumusețe, slavă ție,/ fiii tăi în armonie/ să-i unească doar un dor"[2].

Vedem aici idealizată imaginea Transilvaniei în percepția sașilor ardeleni. Că lucrurile nu au stat chiar așa de-a lungul vremii, iar realitățile românești, dar și ungurești au fost altele o demonstrează faptul că acest cântec pașoptist nu a fost asumat de celelalte două națiuni mari ale Transilvaniei, care au trăit și perceput toleranța transilvană în mod diferit, de pildă prin respingere și excludere din sânul exercitării puterii politice, respectiv prin marginalizare și persecuție confesională, în cazul românilor din Evul Mediu până în anul 1848, cu toate că statisticile indicau în mod clar să aceștia reprezentau majoritatea incontestabilă a locuitorilor Transilvaniei[3].

În studiul de față vor fi prezentate în linii generale relațiile confesionale dintre românii ortodocși și sașii luterani din Transilvania în vremea stăpânirii principatului de către Casa de Habsburg. Aceste raporturi

[2] În traducerea lui Dan Dănilă, preluată de pe portalul: http://heldsdorf.com/blog/category/unkategorisiert/page/2/, accesat 3 august 2016.

[3] O sinteză recentă foarte bună a istoriei Transilvaniei vezi la: Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan, *Istoria Transilvaniei*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane/ Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2013.

etnico-confesionale au fost influențate deopotrivă de factori politici și de transformările sociale, naționale, culturale și ideatice generate de modernitate, astfel că perioada stăpânirii habsburgice poate fi structurată în trei intervale mari: de la ocuparea principatului până la reformele lui Iosif al II-lea (1688–1781), de la Iosif al II-lea la Revoluția de la 1848 și de la Revoluția pașoptistă până la Marea Unire, perioadă în care națiunea română și Biserica Ortodoxă au dobândit egala îndreptățire cu celelalte confesiuni și națiuni ale Transilvaniei, provincie înglobată în epoca dualistă (1867–1918) în partea răsăriteană a dublei monarhii, numită Transleitania și aflată sub autoritatea guvernului de la Budapesta.

Relațiile româno-săsești din Transilvania habsburgică – considerații generale

Viețuind pe aceleași meleaguri, dar nebucurându-se de aceleași drepturi și condiții de trai, de-a lungul istoriei Transilvaniei, contactele între români și sași au fost frecvente, însă intensitatea acestora a variat în funcție de spiritul veacului, relațiile dintre elita românească și cea săsească, laică sau bisericească, evoluând atât spre bună înțelegere, cât și spre dezacord, uneori generându-se și conflicte[4]. Spiritul creștin al ambelor națiuni, respectul reciproc, dar mai ales apartenența la două, respectiv trei confesiuni diferite au jucat un rol decisiv în istoria celor

[4] O cartografiere generală a relațiilor culturale și confesionale româno-săsești de-a lungul secolelor vezi la Mircea Păcurariu, „Legături cultural-bisericești între românii ortodocși și sașii luterani din Transilvania pînă în 1918", în *Mitropolia Ardealului*, anul XXXI, nr. 2, 1986, pp. 136–151; Wallner Ernst, „Über interethnische Kontakte und Kulturbeziehungen zwischen Rumänen und Siebenbürger Sachsen bis zur Zwischenkriegszeit", în *Zeitschrift des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde*, anul 13, 1990, pp. 164–174; și Viorel Ioniță, „Relațiile româno-săsești de-a lungul timpului", în *Revista Teologică*, anul X (82), nr. 1, 2000, pp. 17–29. O abordare de anvergură a raporturilor economice, sociale și politice dintre români și sași vezi la Thomas Nägler, *Românii și sașii până la 1848 (Relații economice, sociale și politice)*, Editura Thausib, Sibiu, 1997.

două entități etnico-confesionale. Reflectând asupra evoluției religioase a celor două națiuni, se poate observa absența prozelitismului agresiv sau a polemicilor confesionale[5], precum au existat, de pildă, pe parcursul secolului al XVII-lea între ortodocșii români și reformații maghiari[6] sau între reformații, respectiv unitarienii maghiari și catolicii secui[7]. Astfel, teologii sași[8] și români[9] din secolul trecut s-au străduit să evidențieze „spiritul de toleranță" dintre cele două naționalități și

[5] Explicația acestei constatări rezidă în mare măsură în faptul că marile orașe săsești Sibiu, Brașov și Bistrița au întreținut relații economice puternice cu Moldova și Țara Românească, dobândind din partea voievozilor români diferite facilități în ceea ce privește negoțul și drumurile comerciale în Țările Române, astfel că o presiune confesională asupra ortodocșilor din Ardeal ar fi putut duce la o reacție negativă a domnilor români. Încercări de atragere la luteranism a românilor ortodocși au existat însă mai ales în Sibiu și în Brașov, astfel fiind explicată apariția *Catehismului românesc* din 1544, tipărit la Sibiu, a *Catehismului grecesc* al lui Martin Wagner din 1550, tipărit la Brașov și a activității de traducere în limba română a cărților de cult inițiată de diaconul Coresi. Detalii la: Andreas Müller, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550* (*Texts and Studies in the History of Theology V*), Mandelbachthal/Cambridge, 2000; Ioan Lupaș, „Influința reformațiunii asupra bisericii românești din Ardeal în secolul XVI", în *Transilvania*, anul XLVIII, nr. 1–6, Sibiu, 1 iulie 1917, pp. 1–12.

[6] Ovidiu Ghitta, „Biserica Ortodoxă din Transilvania (Secolul al XVI-lea – a doua jumătate a secolului al XVII-lea)", în Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyari András (coord), *Istoria Transilvaniei II*, pp. 263–276. Pe larg la Ana Dumitran, *Religie ortodoxă-religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2015.

[7] Fortunát Boros, „Das Zeitalter der protestantischen Fürsten (1606–1691)", în Joachim Bahlcke, Krista Zach (ed), *Kirche. Staat. Nation. Eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert*, IKGS Verlag, München, 2007, pp. 71–91.

[8] Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, (*Siebenbürgisches Archiv)*, Band 11, Köln-Wien, 1976; Hermann Pitters, „Orthodox-lutherische Begegnung in Rumänien", în *Kirche im Osten*, Band 20, 1977, pp. 179–191; Otto Folberth, „Toleranz und Gerechtigkeitssinn bei Stephan Ludwig Roth und Nicolae Iorga", în *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, Band 20, Nr. 2, 1977, pp. 70–79.

[9] Ioan I. Ică, „Relații între ortodocși și luterani din România din sec. XVI până astăzi", în *Mitropolia Ardealului*, anul XXV, nr. 1–3, 1980, pp. 58–75; Viorel Ioniță, *Relațiile româno-săsești*, pp. 17–29.

confesiuni, decât conflictele înregistrate, insistând asupra ecumenismului transilvan[10].

În ceea ce privește secolul al XIX-lea, mai ales istoricii sași, dar și istoriografia din perioada comunistă, sub presiunea ideologică a anilor '70–'80 ai secolului XX, s-au străduit să sublinieze relațiile bune dintre români și sași[11], insistând asupra momentelor de cooperare din perioada Revoluției de la 1848[12], a neoabsolutismului și a liberalismului austriac[13], apoi pe „înfrățirea"[14] celor două comunități, după cum se poate vedea în volumele intitulate „Studii de istorie a naționalității germane și a înfrățirii ei cu națiunea română"[15]. Totodată, a fost

[10] Dorin Oancea, „Ecumenismul în gîndirea teologică transilvăneană", în *Contribuții transilvănene la Teologia Ortodoxă*, Sibiu, 1988, pp. 342–355; Ludwig Binder, „Ökumene in Siebenbürgen", în *Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender*, 31 Jahrgang, 1986, pp. 39–44; „Ecumenismul practic local în Arhiepiscopia Sibiului", în *Îndrumător Bisericesc*, anul 131, Sibiu, 1983, pp. 45–47; Paul Philippi, „«Ökumenismus vor der Ökumene». Unbekannte liturgische Manuskripte St. L. Roths", în Idem, *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, 2008, pp. 278–286.

[11] Dan Berindei, „Rumänische Probleme in den ersten 20 Jahrgängen des Archivs des Vereins für siebenbürgische Landeskunde (1843–1862)", în Paul Philippi (ed), *Siebenbürgen als Beispiel europäischen Kulturaustausches, (Siebenbürgisches Archiv)*, Band 12, Köln-Wien, 1975, pp. 46–56; Mihai Sofronie, „Zu den rumänisch-sächsischen Kulturinterferenzen im 19. Jahrhundert", în *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, Band 21, Nr.1, 1978, pp. 128–130; Vasile Curticăpeanu, „Die Zusammenarbeit zwischen der Astra und dem Verein für siebenbürgische Landeskunde", în *Ibidem*, pp. 124–127.

[12] Victor Cheresteșiu, „Bestrebungen zur Revolutionären Einheit der Völker Siebenbürgens während der Jahre 1848–1849", în *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, Band 13, Nr. 2, 1970, pp. 19–44; Teodor Pavel, „Romanian-saxon revolutionary convergences in Transylvania in the summer of the year 1848", în *Studia Historia*, anul XXXIII, nr. 1, 1988, pp. 46–72.

[13] Gh. I. Bodea, C. Göllner, I. Kovács, „Gemeinsame rumänisch-ungarisch-deutsche Bestrebungen in den Jahren 1850–1866", în *Forschungen zur Volks-und Landeskunde*, Band 16, Nr. 2, 1973, pp. 53–63.

[14] Ludovic Demény, „Cercetarea istoriei naționalităților conlocuitoare și a înfrățirii lor cu națiunea română", în *Revista de Istorie*, tom 33, Nr. 7–8, 1980, pp. 1543–1567; Nicolae Streza, „Convietuirea frățească dintre români, maghiari, secui și sași din Transilvania", în *Îndrumător Bisericesc*, Sibiu, 1979, pp. 73–80.

[15] Carol Göllner (red), *Studii de istorie a naționalității germane și a înfrățirii ei cu națiunea română*, (*Studii de istorie a naționalităților conlocuitoare din România*

subliniat rolul providențial jucat de unele personalități ale saşilor în procesul de emancipare a românilor de pe „Pământul Crăiesc", cel mai titrat nume fiind al preotului luteran Stephan Ludwig Roth, venerat de istoricii şi de teologii saşi[16], respectiv elogiat de cei români[17] pentru viziunile sale moderne şi „ecumenice". De asemenea, au fost semnalate contactele realizate prin intermediul sistemului educațional, de pe lângă parohiile luterane şi a gimnaziilor evanghelice, pe care nu puțini români le-au frecventat[18], ceea ce a dus nu numai la schimbul de idei

şi a înfrățirii lor cu națiunea română), II volume, Editura politică, Bucureşti, 1976 şi 1981.

[16] Otto Folberth, „St. Ludwig Roth, eroul național sas şi Românii transilvăneni", în *Țara Bârsei*, anul X, nr. 4–6, 1938, pp. 428–433; Idem, *Stefan Ludwig Roth şi raporturile lui cu românii*, Institutul sud-est european, Bucureşti, 1939; Idem, *Ştefan Ludwig Roth, luptător pentru drepturile sociale româneşti*, extras din volumul „Omagiu profesorului Ioan Lupaş", Imprimeria Națională, Bucureşti, 1941; Michael Kroner, „Stephan Ludwig Roth über das zusammenleben der siebenbürgischen Völkerschaften", în Konrad Gündisch, Wolfgang Höpcken, Michael Markel (ed), *Das Bild des anderen in Siebenbürgen. Stereotype in einer multiethnischen Region, (Siebenbürgisches Archiv)*, Band 33, Köln-Weimar-Wien, 1998, pp. 155–177; Helmut Julius Knall (ed), *Stephan Ludwig Roth (1796–1848) – 150 Jahre seit seinem Tod – Vorträge bei den Symposien in Mediasch und Meschen*, Mediasch, 1999.

[17] Ioan Lupaş, „Un martir al Transilvaniei: preotul Stefan L. Roth 1796–1849", în *Studii, conferințe şi comunicări istorice*, vol. III, Sibiu, 1941, pp. 247–254; Mircea Păcurariu, „Un prieten al poporului român: pastorul sas Stephan Ludwig Roth (1796–1849)", în *Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena*, 1965, pp. 122–126; Marin M. Braniște, „Pastorul Ştefan Ludwig Roth (1796–1849) – susținător al cauzei românilor din Transilvania şi participant la Revoluția din 1848–49", în *Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena*, anul XVII, 1978, pp. 145–151; Monica Vlaicu, „Stephan Ludwig Roth – un apărător al drepturilor românești", în *Transilvania*, anul VI (LXXXIII), iulie, 1977, pp. 12–13; Gh. Papuc, „Stephan Ludwig Roth", în *Îndrumător Bisericesc*, Cluj-Napoca, 1982, pp. 273–275; Lucia Giura, „Stephan Ludwig Roth în conştiința românilor", în Carol Göllner (red), *Studii de istorie a naționalității germane şi a înfrățirii ei cu națiunea română II*, pp. 329–343; Petru Forna (red), *Stephan Ludwig Roth. Comunicări. Sesiunea omagială „Stephan Ludwig Roth"*, Editura Studia, Cluj-Napoca, 1999; Giura Lucian, *Pe urmele lui Stephan Ludwig Roth*, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 1999.

[18] Michael Kroner, „Der rumänische Sprachunterricht in den siebenbürgisch-sächsischen Schulen vor 1918", în *Schriften für Auslandsbeziehungen in Stuttgart*, anul 8, 1972, pp. 3–24.

și la relații personale strânse între ortodocși și luterani, ci și la o colaborare didactică și teologico-științifică[19].

Într-un studiu publicat în limba germană, Pompiliu Teodor a depășit concepțiile istoriografice tributare unor anumite viziuni ideologice, reușind să schițeze o interpretare echilibrată a liniilor generale care au caracterizat raporturile româno-săsești pe durata secolelor XVIII–XIX, arătând că epoca modernă, dar mai ales provocările și noile realități social-politice și cultural-religioase ale secolului al XIX-lea au relansat, de fapt, relațiile româno-săsești, aducându-i pe liderii celor două națiuni pe poziții mai apropiate decât fuseseră vreodată. Pompiliu Teodor atinge momentele cheie care au determinat relațiile dintre cele două națiuni confesionale, radiografia sa surpinde reformele iosefine, acțiunile petiționare ale episcopilor români în legătură cu situația juridică a românilor de pe Pământul Crăiesc, dar și Revoluția pașoptistă și reconstrucția politică a Transilvaniei din anii 1863–1864, care marchează perioada de desfășurare a dietei de la Sibiu[20].

De la ocuparea principatului până la reformele lui Iosif al II-lea (1688–1781)

Înglobarea Transilvaniei în Imperiul Habsburgilor a generat o serie de mutații confesionale serioase, deoarece Curtea de la Viena a fost o puternică susținătoare a Contrareformei și a restabilirii catolicismului. În Transilvania însă catolicismul era confesiunea cea mai slabă dintre cele patru recepte, iar curtea își luase angajamentul, prin Diploma leopoldină, să respecte *statu-quo*-ul politic și religios al principatului. Recâștigarea protestanților la catolicism a fost nesemnificativă demografic în decursul întregii stăpâniri habsburgice, excepții făcând o serie de

[19] Ioan I. Ică, *Relații între ortodocși și luterani din România*, p. 65.

[20] Pompiliu Teodor, „Aspekte der rumänisch-sächsischen Beziehungen im 18. und 19. Jahrhundert", în Zsolt K. Lenyel, Ulrich A. Wien (ed), *Siebenbürgen in der Habsburgermonahie vom Leopoldinum bis zum Ausgleich*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, 1999, pp. 271–279.

familii nobiliare dornice să ocupe funcții în aparatul de stat și unele sate din secuime, sașii rămânând însă fideli confesiunii augustane, iar majoritatea ungurilor confesiunii helvetice. Atragerea românilor la catolicism a avut rezultatele cunoscute prin înființarea bisericii unite sau greco-catolice și suprimarea celei ortodoxe până în anul 1759, când Maria Therezia a emis o Patentă de toleranță și a aprobat numirea unui „administrator" sau „locțiitor de episcop" ortodox al Transilvaniei în persoana episcopului sârb de Buda, Dionisie Novacovici, instalat în biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului în 4 septembrie 1761[21]. Prin urmare, din anul 1700 până în 1761, Ortodoxia nu a existat în Transilvania *de jure* decât prin comunitățile din Sibiu, Făgăraș, Brașov și Țara Bârsei, recunoscute de autoritățile de la Viena, restul românilor fiind considerați uniți, în ciuda dovezilor contrare limpezi[22]. Păstoririle lui Dionisie Novacovici (1761–1767) și a lui Sofronie Chirilovici (1770–1774) au stat sub semnul incertitudinii și al nesiguranței, refacerea instituțională a Bisericii Ortodoxe depinzând de mila Curții imperiale, care le impusese amândurora o serie de 11, respectiv 13 restricții prin care le era reglementată cu strictețe activitatea. Amândurora li s-a amintit că au fost numiți „numai din grație", iar dacă vor abuza de puterea episcopală, vor fi înlăturați „fără a mai avea succesori", „fiindcă în Transilvania, după constituția țării, sunt numai 4 religiuni recunoscute (...), pe când clerul neunit este numai tolerat"[23]. Accepțiunea termenului de

[21] Mircea Păcurariu, *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010; Ernst Christoph Suttner, *Unirea Bisericii în Transilvania*, traducere din limba germană de Lorin Ghiman, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010.

[22] Mihai Săsăujan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740–1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; Idem, *Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac (1740–1761). Documente*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003; Mircea-Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania între Revoluția pașoptistă și Marea Unire. Evoluție istorică și relații confesionale*, Editura Andreiana/Presa Universitară Clujeană, Sibiu/Cluj-Napoca, 2015, pp. 119–131.

[23] Vezi textul restricțiilor la Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Tipografia Seminarului Archidiecesan, Blaj, 1902, pp. 244–249.

„tolerat" sau „toleranță" din veacul al XVIII-lea nu este însă nici pe departe cel de astăzi, ci, după cum preciza împăratul Iosif al II-lea în jurnalul călătoriei sale prin Transilvania din 1773, înțelesul termenului era de „suferire", deci o supraviețuire la marginea societății din mila națiunilor dominante, a religiilor recepte și din grația imperială[24]. Având acest statut, românii ortodocși s-au aflat, practic, la marginea societății, marea lor majoritate fiind țărani iobagi, care locuiau pe teritoriul comitatens administrat de aristocrația maghiară, și țărani liberi, în cazul celor ce locuiau pe Pământul Crăiesc alături de sași.

Ce era însă acest *Pământ Crăiesc* numit și *Fundus regius* sau *Königsboden* și pe ce suprafață se întindea? Sintagma desemnează entitatea teritorială constituită prin „Diploma Andreană" (1224) care cuprindea zona geografică ardeleană delimitată la nord de râul Mureș, la sud de Olt, la est de localitatea Drăușeni și la vest de orașul Orăștie. Pe acest teritoriu s-au stabilit coloniștii germani veniți în Transilvania în cursul secolelor XII–XIII, fiind organizat ulterior potrivit unor structuri specifice. Acestea au fost 9 scaune (Orăștie, Sebeș, Sighișoara, Cincu, Mediaș, Nocrich, Sibiu, Miercurea și Rupea) și 2 districte (Brașov și Bistrița). Teritoriul cuprindea așezări mai mari sau mai mici, unde locuiau români, sași și secui și s-a bucurat de o largă autonomie, însă dreptul de cetățenie l-au avut doar sașii, respectiv adepții confesiunii evanghelice. Zona s-a aflat sub administrarea legală a Universității Săsești, cu sediul la Sibiu, care a funcționat ca for politic și administrativ, avându-l în fruntea sa pe comesul săsesc, până în anul 1876, când autoritățile de la Budapesta au desființat-o prin restructurarea administrativă a Transilvaniei pe comitate, după modelul ungar tradițional[25].

[24] Ileana Bozac, Teodor Pavel, *Călătoria Împăratului Iosif al II-lea în Transilvania la 1773. Die Reise Kaiser Josephs II. durch Siebenbürgen im Jahre 1773*, volumul/Band I, ediția a II-a/Zweite Ausgabe, Academia Română/Rumänische Akademie, Centrul de Studii Transilvane/Zentrum für Siebenbürgische Studien, Cluj-Napoca/Klausenburg, 2007, p. 91.

[25] Walter Myß (ed.), *Lexikon der Siebenbürger Sachsen*, Wort und Welt Verlag, Thaur bei Innsbruck, 1993, p. 424. Despre organizarea administrativ-teritorială a Transil-

În aceste regiuni, care înglobează astăzi, în mare, județele Alba, Sibiu, Brașov, Mureș și Bistrița, românii și sașii au conviețuit din Evul Mediu până în contemporaneitate, când marea majoritate a sașilor a plecat odată cu retragerea armatelor germane în 1944 și până după căderea regimului comunist. Spre deosebire de mediul rural, unde conviețuiau fie în localități mixte, fie în așezări separate, în mediul urban cei ce nu făceau parte din națiunea săsească, deci românii, ungurii și ceilalți, nu au avut dreptul să se sedentarizeze, nici să cumpere proprietăți, această situație de drept permanentizându-se până la edictul de concivilitate emis de Iosif al II-lea, în 4 iulie 1781.

Despre situația românilor ardeleni din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și raporturile lor cu nobilimea maghiară și cu sașii aflăm informații prețioase din raportul final al împăratului Iosif al II-lea, privitor la călătoria acestuia în Transilvania[26]. În acest document, redactat la Sibiu între 1 și 10 iulie 1773, împăratul menționa că multe familii de români au emigrat în Moldova sau Țara Românească din cauza: foametei, a inflației – care a provocat scumpiri masive –, a „robotelor nelimitate", a „comportamentului îngrozitor al stăpânilor nobili" și, pe alocuri, a „fanatismului religios". Atât nobilimea maghiară, cât și patriciatul săsesc, menționa coregentul, „sunt grijulii să-și păstreze privilegiile, să nu fie lezate în propriile venituri și să se poată comporta după bunul plac cu supușii". Exploatarea românilor era generată, în opinia lui Iosif al II-lea, nu de sasul de rând – „țăran sau meseriaș casnic din orașe", care era descris drept „cel mai bun gospodar și cel mai bun lucrător, și, deși un pic fricos", era un supus credincios al dinastiei de

vaniei în secolele XVIII-XIX vezi: Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyari András (coord), *Istoria Transilvaniei, Vol. III*, pp. 13–46, 373–384.

[26] Raportul original a fost publicat în Ileana Bozac, Teodor Pavel, *Călătoria Împăratului Iosif al II-lea în Transilvania la 1773 vol. I*, pp. 713–762, iar traducerea românească în Ileana Bozac, Teodor Pavel, *Călătoria Împăratului Iosif al II-lea în Transilvania la 1773. Die Reise Kaiser Josephs II. durch Siebenbürgen im Jahre 1773, Volumul/Band II*, Academia Română/Rumänische Akademie, Centrul de Studii Transilvane/Zentrum für Siebenbürgische Studien, Cluj-Napoca/Klausenburg, 2011, pp. 67–105.

Habsburg –, ci de 60 sau 70 de familii ale patriciatului săsesc „toți membri ai magistratelor și funcționari", a căror „lăcomie de avere și unele privilegii și câștiguri le satisfac din dispunerea arbitrară și asuprirea nestingherită a comunităților, a orășenilor sași și a țăranilor români pe care îi administrează", astfel că împăratul îi caracteriza pe scurt drept „lipitori". După ce preciza sursele sale de informație, dialogul direct cu țăranii și plângerile primite de la aceștia, Iosif menționa că ei sunt supuși unei „brutalizări legalizate peste tot", coregentul exprimându-și indignarea când a ajuns să discute despre români, căci „felul cum sașii îi tratează pe români, ce s-au așezat și locuiesc printre ei", era, în opinia sa, pur și simplu „de necrezut", pentru că sașii „îi socot localnici și îi tolerează numai până când vreun membru al magistratului sau vreun alt sas râvnesc acel pământ. Atunci ei îi alungă sau îi chinuiesc și îi șicanează până când ei singuri se văd siliți să fugă. Acești bieți supuși români, care fără îndoială sunt cei mai vechi și cei mai numeroși locuitori ai Transilvaniei, sunt în așa fel chinuiți și copleșiți cu nedreptăți de către fiecare, fie unguri ori sași, încât într-adevăr soarta lor, dacă o cercetezi, este cu adevărat vrednică de milă; și totuși e încă de mirare că atâția dintre acești oameni mai sunt încă aici și că nu au emigrat încă cu toții"[27]. Notele și concluziile lui Iosif al II-lea sunt cât se poate de elocvente pentru a ne contura o părere despre statutul românilor și a modului în care aceștia erau tratați de către nobilimea maghiară și patriciatul săsesc. De altfel, acest tratament abuziv la care erau supuși românii reiese și din alte izvoare interne și externe, din relatările unor călători străini prin Transilvania și din istoriografia săsească a secolului al XIX-lea[28].

[27] *Raportul final al împăratului Iosif al II-lea*, Sibiu, 1–10 iulie 1773, în *Ibidem*, p. 92.

[28] Vezi în acest sens lucrarea lui Klaus Heitmann, *Imaginea Românilor în spațiul lingvistic german 1775–1918. Un studiu imagologic*, în românește de Dumitru Hâncu, Editura Univers, București, 1995; Nicolau Togan, „Material istoric privitor la alungarea Românilor din satele săsesci ale Scaunului Sibiului la 1776. Comunicări inedite ale magistratului Sibiului", în *Transilvania*, anul XXXII, nr. 3/1901, pp. 81–101.

Cu toate acestea, în ceea ce privește situația confesională a românilor ortodocși, chiar dacă poate părea ciudat, pe teritoriul Pământului Crăiesc, dominația sașilor a avut efecte pozitive, deoarece „sașii și marea majoritate a ungurilor de religie reformată sunt uniți întotdeauna într-un cuget (...), dar mai ales când vine vorba de a se opune și a zădărnici pe toate căile posibile răspândirii religiei catolice", după cum îi raporta contele Lacy, președintele Consiliului Aulic de Război, împărătesei Maria Therezia în 12 septembrie 1773[29]. În anul următor, pe adresa Curții de la Viena a ajuns o notă a guberniului ardelean referitor la catolicii din scaunele săsești, în care se vorbește despre tratamentul discreționar al autorităților săsești la adresa lor și despre nevoia impunerii de către Curte a unei egalități sau paricăți confesionale în ceea ce privește ocuparea posturilor administrative și funcționărești, ceea ce arată încă o dată rezistența dârză a sașilor față de politica Vienei[30]. Desigur, opoziția anticatolică a sașilor a avut o dublă motivație. Pe de o parte, era generată de nevoia apărării propriei confesiuni luterane, expusă prozelitismului catolic promovat de Curtea imperială, dar pe de altă parte avea un real motiv pragmatic de ordin social-politic, anume opoziția față de emanciparea politică, socială și religioasă a românilor de pe Pământul Crăiesc. În acest sens, trebuie amintit faptul că toți țăranii de pe Pământul Crăiesc, indiferent de etnie sau confesiune, erau obligați de legislația medievală transilvăneană să plătească parohilor sași luterani așa-numita decimă sau zeciuiala din toate veniturile obținute din agricultură, din creșterea albinelor și din oierit, taxă care a rămas în vigoare până în anul 1848[31]. Această decimă a fost plătită de românii ortodocși din scaunele și districtele săsești parohului sas luteran fără excepție, din Evul Mediu până la Revoluția de la 1848, uneori fiind obligat să

[29] *Sinteza președintelui Consiliului de război*, Viena, 12 septembrie 1773, în Ileana Bozac, Teodor Pavel, *Călătoria Împăratului Iosif al II-lea în Transilvania la 1773. Vol. II*, p. 206.

[30] Document reprodus în *Ibidem*, pp. 299–302.

[31] Georg Daniel Teutsch, *Das Zehntrecht der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen. Eine Rechtsgeschichtliche Abhandlung*, in Commission bei C.J. Habersang, Schässburg, 1858.

o plătească inclusiv preotul ortodox. Odată cu reformele tereziene, decima nu a mai fost plătită și de către catolici, care o achitau prin intermediul fiscului imperial episcopului romano-catolic de la Alba Iulia.

O trecere la catolicism a ortodocșilor ar fi dus, așadar, la o scădere drastică a veniturilor clerului luteran și a Bisericii Evanghelice din Transilvania, ceea ce motivează într-o mare măsură opoziția lor față de trecerile la catolicism și, implicit, insuccesul răspândirii greco-catolicismului între românii de pe Pământul Crăiesc, mai ales din zona sudului și sud-estului Transilvaniei[32], unde Biserica Ortodoxă a înregistrat pe întregul parcurs al secolelor XVIII–XIX cea mai mare densitate demografică[33]. Însă chiar și prin trecerea la greco-catolicism, românii de pe Pământul Crăiesc nu au fost scutiți automat de sub incidența legislației medievale. Tendința lor de emancipare socială pe cale religioasă a declanșat anumite incidente de-a dreptul tragice între români și sași – precum s-a petrecut bunăoară în Vermeș, Tonciu, Petriș, Sângeorzul Săsesc, Dumitrița și în alte sate din zona Bistriței – din cauza anumitor obligații și constrângeri medievale impuse românilor de pe Pământul Crăiesc, precum ținerea sărbătorilor sașilor, interdicția construirii de biserici, exercitarea liberă a religiei, obținerea acordului de stabilire în comunități, prestarea dărilor, desemnarea locurilor pentru cimitire, ridicarea caselor parohiale și scutirile acordate preoților uniți.

Elocvente pentru ilustrarea atitudinii sașilor față de românii uniți și, prin extensie, față de ortodocși sunt conflictele acerbe înregistrate cu cetatea Bistriței și cu sașii din localitățile învecinate pe întreaga durată a secolului al XVIII-lea. În pofida ordinului imperial din 1743, reînnoit ulterior de mai multe ori, autoritățile săsești nu au respectat drepturile preoților uniți la porțiuni canonice din pământul comunal, la case parohiale sau biserici și nu le-au permis să-și încaseze contribuțiile

[32] Cf. Nicolae Togan, *Istoria Protopopiatului greco-catolic al Sibiului*, ediție îngrijită de Bianca Magdău, Petru Magdău, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010.

[33] Simion Retegan, „Aspecte ale biconfesionalității românilor din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea", în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, XXXV, Cluj-Napoca, 1996, pp.177–183.

sau veniturile stolare de la propriii credincioşi[34]. Mai ales scutirea de impozite şi chestiunea decimii au revenit mereu în memoriile trimise de clerul unit Curții de la Viena; într-un asemenea memoriu, din iunie 1773, clerul unit cerea literal ca „sfertul de decimă plătit de valahi să se plătească de aci înainte pentru clerul unit”[35].

Referitor la obligația ținerii de către români a sărbătorilor religioase șășești, trebuie precizat că Sinodul Bisericii Evanghelice săsești din anul 1649 a decis că românii nu trebuie să fie obligați să ia parte la aceste sărbători bisericești săsești, pe care însă erau îndatorați toți locuitorii Pământului Crăiesc să le respecte, deoarece prin constrângere, românii ar fi încurajați să plece de pe fundus regius, ceea ce ar fi spre dauna economică a parohului sas şi a locuitorilor saşi. În anul 1708, sinodul revenea asupra chestiunii, dispunând ca obligativitatea participării „valahilor la sărbătorile săsești” să fie mărginită la cazurile în care neparticiparea lor ar dăuna zilelor de sărbătoare. Respectarea acestor sărbători de către români prevedea, de fapt, nedesfășurarea unor munci agricole sau a altor activități gospodărești care puteau deranja liniștea localităților şi buna desfășurare a slujbelor religioase evanghelice. Măsura, care va fi produs însă multă consternație printre români, pentru că interfera profund în evlavia populară ortodoxă, a fost decizia aceluiaşi sinod evanghelic din anul 1712 de a interzice „edificarea crucilor pe Pământul Crăiesc”[36]. Nu ştim în ce măsură s-a şi aplicat această decizie în realitate, însă e puțin probabil ca ea să fi produs efecte vizibile după restabilirea autorității preacatolicei Case de Habsburg asupra Transilvaniei

[34] Pentru amănunte despre conflictele româno-săsești din zona Bistriței vezi: Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, ediția a 2-a, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 236–252.

[35] *Raportul Comisiei Religionare Transilvănene cu privire la Petiția Clerului Român Unit din Transilvania*, Viena, în Ileana Bozac, Teodor Pavel, *Călătoria Împăratului Iosif al II-lea în Transilvania la 1773. Vol. II*, p. 277.

[36] Richard Schuller, *Der siebenbürgisch-sächsische Pfarrer. Eine Kulturgeschichte. Nachdruck der Ausgabe Schäßburg 1930. Als Festgabe für Paul Philippi zum 80. Geburtstag im Auftrag des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde herausgegeben und mit einer Einführung sowie Registern versehen von Ulrich A. Wien*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, 2003, p. 372.

în urma înfrângerii mișcării curuților. Hotărârea sinodului săsesc de a interzice ridicarea troițelor românești, atât de răspândite de altfel în toată Transilvania, poate indica însă că acest fenomen luase o amploare destul de mare, astfel că sinodul Bisericii Evanghelice se văzuse nevoit să intervină pentru a stopa avântul și fervoarea sentimentului religios al românilor, profund atașați de cultul Sfintei Cruci[37].

În ceea ce privește orașele săsești, acestea au fost închise românilor ortodocși până la decretul deja pomenit al lui Iosif al II-lea, ceea ce explică apariția primelor locașuri de cult ortodoxe și unite în interiorul sau în imediata apropiere a burgurilor săsești abia după emiterea decretului de concivilitate din 1781. De pildă, în Bistrița, oraș în care oficia chiar protopopul greco-catolic, înainte de anul 1781 uniții nu au reușit să dobândească, în ciuda ordinelor imperiale și a dispozițiilor guberniale, fosta mănăstire de maici din oraș, revendicată de protopop, ci au fost nevoiți să desfășoare slujbele într-un șopron. În același timp, în vremea mișcării sofroniene din 1759, magistratul bistrițean i-a sfătuit pe românii ortodocși care trăiau în mahalalele cetății să ceară un paroh ortodox, în persoana preotului ortodox Dumitru, și a închis șopronul uniților pentru o scurtă perioadă[38].

De la Iosif al II-lea la Revoluția de la 1848

Odată cu moartea Mariei Therezia, la 29 noiembrie 1780, Iosif al II-lea a preluat puterea deplină în conducerea Monarhiei habsburgice. La scurt timp, a demarat inițierea reformelor pe care le gândise de ani de zile și care aveau menirea de a schimba fața monarhiei în spiritul iluminismului. Direcțiile erau centralismul, unificarea și uniformizarea provinciilor, restructurarea aparatului administrativ, introducerea limbii

[37] Despre sentimentul religios al românilor în trecut vezi: Doru Radosav, *Sentimentul religios la români, perspectivă istorică (sec. XVII–XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

[38] Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania*, p. 242.

germane ca limbă oficială în aparatul de stat, îndreptarea raporturilor sociale, prin reglementarea clară a sarcinilor iobăgimii şi limitarea abuzurilor aristocraţiei, mărginirea puterii clerului catolic care trebuia subordonat intereselor statului, nu suveranului pontif, desfiinţarea ordinelor monastice contemplative şi secularizarea averilor mănăstireşti, transformarea clerului monahal în preoţime activă, preoţime care trebuia să devină, în opinia sa, nu numai educator religios şi moral, ci şi civic al poporului şi un colaborator activ al statului[39]. În ceea ce priveşte statutul confesiunilor şi al naţiunilor din Transilvania, acestea au intrat sub incidenţa reformelor lui Iosif al II-lea, care au avut un impact de rezonanţă mai ales prin decretul de concivilitate din 4 iulie 1781, prin edictul de toleranţă din 8 noiembrie 1781, prin patenta de desfiinţare a dependenţei personale (şerbia) din 22 august 1785 şi prin *Norma regia*, care reforma învăţământul introducând obligativitatea acestuia la copii între 7 şi 13 ani[40].

Prin decretul de concivilitate, împăratul a acordat tuturor supuşilor săi ardeleni, inclusiv românilor ortodocşi, dreptul de cetăţenie şi de proprietate în oraşele şi în satele săseşti, astfel că românii au putut de acum înainte să-şi achiziţioneze şi să deţină proprietăţi în mediul rural şi urban, spărgând atât monopolul proprietăţii săseşti absolute, cât şi dreptul exclusiv săsesc al indigenatului pe Pământul Crăiesc. Prin această măsură, Iosif al II-lea a zguduit temelia administraţiei săseşti, a precizat clar că toţi locuitorii acestui teritoriu trebuie să fie socotiţi liberi fără excepţie şi să beneficieze de drepturi egale, ceea ce le-a deschis românilor calea spre emanciparea socială şi politică, prin posibilitatea intrării

[39] David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, ed. a 2-a, rev., Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2013, pp. 270–291. Iosefinismului i-au fost dedicate o serie întreagă de cercetări, astfel că astăzi există o literatură foarte bogată pe această temă. Pentru o problematizare recentă vezi: Helmut Reinalter (ed), *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Böhlau-Verlag, Wien-Köln-Weimar, 2008.

[40] Despre impactul reformelor lui Iosif al II-lea în Transilvania vezi: Angelica Schaser, *Reformele iosefine în Transilvania şi urmările lor în viaţa socială. Importanţa edictului de concivilitate pentru oraşul Sibiu*, traducere de Monica Vlaicu, Editura Hora, Sibiu, 2000.

în bresle, în sistemul școlar săsesc, în aparatul administrativ și prin constituirea unei proprietăți românești.

A doua măsură care a dus la emanciparea ortodocșilor a fost edictul de toleranță din 8 noiembrie 1781, prin care era asigurat liberul exercițiu al confesiunilor protestante și a celei ortodoxe în întreaga monarhie și în Transilvania, fără excepție. Principiile generale ale edictului asigurau dreptul credincioșilor ortodocși și protestanți de a-și profesa liber cultul privat și de a-și construi biserici și case parohiale fără aprobarea prealabilă a Curții, acolo unde existau cel puțin o sută de familii și se găseau mijloacele materiale pentru aceasta, fără împovărarea excesivă a poporului. De asemenea, nimeni nu mai era obligat să se convertească la religia catolică, iar nicio persoană nu mai putea fi pedepsită pe viitor cu amenzi bănești sau pedepse corporale din pricina religiei ei, în schimb fiecare individ trebuia să se ferească a adresa cuvinte jignitoare sau injurioase la adresa altei religii. Preoții catolici nu mai aveau dreptul să-i asiste în mod unilateral pe muribunzii altor confesiuni sau pe cei condamnați la moarte, clericilor celorlalte confesiuni fiindu-le deschisă calea către aceste persoane, iar accesul la funcțiile publice nu mai depindea în mod exclusiv de apartenența la confesiunea catolică, ci de capacitatea și meritele personale. În cazul căsătoriilor mixte, fetele urmau să fie botezate și educate în confesiunea mamei, iar băieții în cea a tatălui, cu excepția situației în care, dacă tatăl aparținea uneia dintre religiile recepte, iar mama religiei ortodoxe tolerate, atunci copiii, indiferent de sex, trebuiau să primească religia tatălui.

Prin prevederile edictului, a fost proclamată o toleranță generală în imperiu, care a inclus Biserica Ortodoxă, mai ales în Transilvania, unde avea un statut destul de șubred, însă fără ca această biserică să fie pusă pe picior de egalitate cu celelalte patru confesiuni recepte. Publicat cu unele rețineri de către autoritățile transilvănene, edictul de toleranță a dus la șubrezirea catolicismului, episcopul romano-catolic fiind confruntat, în decurs de 8 săptămâni, cu pierderea a 168 de credincioși și a unei parohii, iar cel greco-catolic cu o părăsire în masă a Unirii cu Roma. Această mișcare s-a manifestat în toate colțurile Tran-

silvaniei, chiar și în zona graniței militare, unde ofițeri și preoți uniți au preluat rolul de conducători ai populației în renegarea uniatismului. Aceste „apostazii" au necesitat intervenția împăratului, care a emis la 22 mai 1782 un decret prin care reglementa părăsirea Biserici romano-catolice și unite. Astfel, cei ce doreau să renunțe la catolicism trebuiau să urmeze o instrucție de șase săptămâni sub supravegherea unui preot catolic, „în spiritul caritătii creștine" și certificată de un atestat eliberat celui pregătit; fără un asemenea certificat, nimeni nu putea fi primit în sânul altei biserici. Efectele negative ale toleranței asupra Bisericii Greco-catolice l-au determinat pe Iosif al II-lea să emită, la 28 august 1782, un decret special, în zece puncte, destinat românilor, prin care interzicea propaganda ostilă unirii cu Roma, dar îi avertiza totodată pe episcopul și clerul unit să se abțină de la silnicii și invective la adresa „neuniților"[41].

Cele două decrete ale lui Iosif al II-lea au dezlănțuit o veritabilă ridicare socială și bisericească a românilor de pe Pământul Crăiesc, ceea ce se vede mai ales din sutele de biserici ortodoxe de piatră – unele dintre ele veritabile monumente de arhitectură și artă veche românească – care au fost zidite în ultimele două decenii ale secolului al XVIII-lea în toată Transilvania, dar mai ales în Mărginimea Sibiului, în Țara Făgărașului și în Țara Bârsei, precum și a lăcașurilor de cult ortodoxe ce au fost înălțate în interiorul zidurilor burgurilor săsești sau pe teritoriul acestora: biserica Sf. Treime din Brașov, numită grecească (1786–1787); biserica Bunavestire, numită din groapă, în Sibiul iosefin (1788–1789); biserica Sf. Ev. Luca din Maierii Sibiului (1791), ctitoria episcopului Gherasim Adamovici; capela ortodoxă Schimbarea la față a companiei grecești din Sibiu (1790–1799), demolată în 1902, când s-a început con-

[41] *Ibidem*, pp. 48–87. Pe larg despre edictul de toleranță iosefin vezi: Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782–1830)*, ediția a II-a, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2007, pp. 53–75; Joseph Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II* (*Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv Bd. 9*), Gerlingen-Bleicher, Stuttgart, 1986.

struirea actualei catedrale mitropolitane din Sibiu; precum și prima biserică ortodoxă din Cluj, biserica Sf. Treime (1795–1796), iar exemplele ar putea continua[42].

În anii următori, Iosif al II-lea a continuat opera politică de ridicare a statutului Bisericii Ortodoxe. Astfel, în 1781 a hotărât, printr-un ordin imperial remis autorităților civile și ecleziastice ardelene, înlocuirea termenelor de „schismatic" și „biserică schismatică", uzitat până atunci de autorități, dar considerat batjocoritor și înjositor de ortodocși, cu termenul de „non unitus"[43], românii ortodocși fiind numiți de atunci înainte și până în anul 1864 în mod oficial credincioși neuniți, iar biserica lor, biserică neunită[44]. Următorul pas făcut spre instituționalizarea ortodoxiei a fost realizat în 1783, când împăratul a decis restabilirea *de jure* și *de facto* a instituției episcopale ortodoxe în Transilvania, numindu-l ca „episcop plin" pe Ghedeon Nichitici (1783–1788), instalat oficial de către guvernatorul Samuel von Brukenthal la Sibiu, în 12 iulie 1784, și încorporând Episcopia Ardealului în jurisdicția Mitropoliei Carlovițului, relație care va dura până în anul 1864[45].

Această măsură se înscrie în cadrul reformelor iosefine care au vizat, între altele, centralizarea statului și controlul asupra bisericii, care trebuia să servească intereselor acestuia. În ceea ce privește Ortodoxia austriacă,

[42] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș pînă în 1918*, Cluj-Napoca, 1992, pp. 266–274; Valeriu Literat, *Biserici vechi românești din Țara Oltului*, postfață, ediție îngrijită și indice de Nicolae Sabău, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

[43] Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, traducere de Marionela Wolf, prefață de Pompiliu Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 256, nota 278.

[44] Mircea-Gheorghe Abrudan, „Titulatura, jurisdicția și ordinea în diptice a Eparhiei Ortodoxe a Transilvaniei și a ierarhilor ei între păstorirea lui Dionisie Novacovici și vicariatul lui Andrei Șaguna (1761–1848)", în *Tabor, Revistă de cultură și spiritualitate românească*, anul IX, Nr. 12, Cluj-Napoca, 2015, pp. 18–31; Idem, „De la «Biserica grecească neunită» la «Biserica greco-orientală» – itinerarul redenumirii Bisericii Ortodoxe din Austria între pașoptism și dualism", în *Academica. Revistă editată de Academia Română*, anul XXV, nr. 8–9, august-septembrie 2015, pp. 43–48.

[45] Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor. ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric despre reînființarea metropoliei. Dimpreună cu o colecțiune de acte*, Tiparul Tipografiei Archidiecesane, Sibiiu, 1900.

măsurile sale au vizat unificarea jurisdicțională a tuturor eparhiilor ortodoxe în cadrul Mitropoliei Carlovițului și reglementarea reorganizării acesteia, prin emiterea unor regulamente[46]. Pe baza acestor prevederi legislative, a fost rearondată și regularizată și episcopia ardeleană, astfel că, la sfârșitul anului 1786, aceasta era structurată în 31 de protopopiate și 981 de parohii care însumau un număr de 120.552 de familii ortodoxe. Totodată, a fost stabilit și numărul preoților în așa fel încât să existe un slujitor la 130 de familii, doi la 250 și trei la mai multe. Printr-un decret special, emis la 3 septembrie 1783, Iosif al II-lea a stabilit și salariul episcopului la 4000 florini, încasați din impozitul bisericesc anual, numit taxa sidoxială, pe care trebuia să-l plătească fiecare familie ortodoxă[47]. Sedentarizarea reședinței episcopale ortodoxe la Sibiu s-a petrecut în vremea lui Ghedeon Nichitici care, beneficiind de prevederile edictului de concivilitate, a locuit în oraș cu chirie, neizbutind să achiziționeze o clădire proprie pentru biserică. În 1786 a consolidat statutul Sibiului de centru episcopal ortodox, prin deschiderea în acest burg a primei școli ortodoxe pentru pregătirea învățătorilor și a preoților ortodocși români, al cărei prim director a fost cărturarul brașovean Dimitrie Eustatievici (1786–1796), succedat în funcție de Radu Tempea (1796–1808).

Deschizând drumul emancipării bisericești și sociale a românilor ortodocși, Iosif al II-lea a intrat în memoria colectivă a contemporanilor și a generațiilor următoare drept „bunul împărat", persoana sa fiind cântată în poeme, cinstită prin stihuri de laudă, fericită prin ode, redactate

[46] Este vorba despre „Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis" din 16 iulie 1779 și „Systema consistoriale" din 17 iunie 1782, care au stabilit cadrele juridice ale organizării Bisericii Ortodoxe din Austria și au rămas în vigoare o parte până în anul 1867, celelalte până la prăbușirea Monarhiei danubiene. Cele două documente au fost republicate recent în: Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Pavel Vesa, *Instituții Ecleziastice. Compendiu de Legislație Bisericească (Secolul al XIX-lea)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, pp. 37–83.

[47] Paul Brusonowski, „Situația juridică și dotația Bisericii Ortodoxe din Ardeal între 1761–1810. Fondul Sidoxial. Asemănări și deosebiri față de celelalte confesiuni din Monarhia habsburgică", în *Revista Teologică*, anul XVII (89), nr.1, Sibiu, 2007, pp. 150–162.

de preoți[48] și de țărani simpli, care nu numai că i-au permanentizat astfel o pioasă memorie, ci au dat naștere unui veritabil mit al bunului împărat[49]. Dimpotrivă, în cazul sașilor, contemporanii împăratului Iosif al II-lea au defilat la moartea sa în „haine cernite, dar nu cu fețe triste", istoriografia săsească portretizându-l într-o lumină negativă și înregistrând faptul că, la moartea sa, o „bucurie imensă cuprinsese națiunea"[50].

Din ansamblul reformelor iozefine, cele două decrete au rămas în vigoare și după moartea împăratului, când atât Curtea, cât și stările politice ale Transilvaniei au urmărit „dărâmarea regimului iozefin", cum a arătat pe larg David Prodan în monumentala sa lucrare dedicată Supplexului[51]. În esență, stările transilvănene au acționat împotriva emancipării românilor, susținând simplu că „puterile, libertățile, daniile impuse ilegal, împotriva firii legilor noastre pentru așa-numiții episcopi români, popi și religia lor să fie revocate și potrivite vechilor noastre legi. Cum românii schismatici, neuniți, armenii, țiganii și alți oameni de jos nu pot avea drepturi naționale, tot așa nici românii uniți să nu

[48] Protopopul Săliștei din 1782, Moise Moga, scria în anul 1782 următoarele versuri de laudă despre împărat: „Stihuri de laudă și de mulțămire/ Lui Iosif împărat cu bună fericire,/ De aceasta Românii-i mulțămesc/ Și pe Iosif Împăratul Romanilor fericesc,/ Căci el ca un îndurat s-a milostivit/ Pe Români într'a sa voință i-a îngăduit,/ Biserici, preoți, dascăli a ridica îngăduiește/ De aceasta tot poporul foarte-i mulțămește./ Acestea zicând și cu mare căldură grăind:/ O dulce Iosife împărate și cu totul luminate./ Cea neîncetată lui Dumnezeu mulțumită înălțăm/ Și pre dânsul pentru împărăția ta îl rugăm/ Și încă și noi de-a pururea și totdeauna vom sta/ Picătura de sânge cea mai de pre urmă/ Pentru împărăția ta vom vărsa. Vezi: Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, introducere, note și comentarii de Doru Radosav, ediția a III-a, Editura Dacia XXI, Cluj-Napoca, 2011, p. 153.

[49] Alexandru-Bogdan Bud, *Limitele loialității dinastice: Iosif al II-lea și românii din Transilvania în Epoca Modernă*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2015; Petre Din, *Mitul bunului împărat în sensibilitatea colectivă a românilor din Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003; Mirela Andrei, „Românii ardeleni și împăratul austriac. Avatarurile mitului "bunului împărat" de la sfârșitul secolului al XVIII-lea la perioada postpașoptistă", în *Revista Bistriței*, XV, 2001, pp. 215–223.

[50] David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 50.

[51] *Ibidem*, pp. 25–53.

le poată avea, oameni de aceştia să fie excluşi din orice funcţii ale ţării, dacă nu se dovedesc drept nobili adevăraţi, legali şi buni patrioţi"[52].

În ceea ce priveşte Pământul Crăiesc, saşii au dorit restituirea constituţiei lor privilegiate, clamând Curţii revocarea concivilităţii şi agitându-se în direcţia deposedării românilor de proprietăţile dobândite sub regimul iozefin, în unele localităţi preluând pământurile şi păşunile românilor cu forţa. Desigur, românii au ripostat acestor tendinţe, înaintând, la rândul lor, Curţii renumitul *Supplex Libellus Valachorum*, urmat de alte petiţii şi memorii, de o deplasare a celor doi episcopi, Ioan Bob şi Gherasim Adamovici, la Viena, o serie de agitaţii ţărăneşti şi riposte la adresa legislaţiei dietei din 1790–1791 şi iniţiind o polemică, ce a durat până în 1848, cu elita săsească în ceea ce priveşte drepturile egale ale tuturor locuitorilor de pe Pământul Crăiesc.

Curtea a intervenit în legislaţia dietei, temperând tendinţele stărilor. În ceea ce-i priveşte pe ortodocşi, aceştia au obţinut confirmarea liberului exerciţiu al confesiunii lor, fiind eliminată, totodată, pretenţia stărilor de a supraveghea numărul preoţilor şi clădirile de biserici, Viena dispunând totodată ca acestora să li se permită accesul la funcţii dacă au calităţile cerute[53]. Polemicile româno-săseşti care i-au urmat Supplexului arată nu numai că atmosfera era destul de încordată, ci mai ales că saşii priveau spre viitor dintr-o perspectivă eminamente istoricistă, ce-şi trăgea seva din privilegiile medievale, iar românii erau ancoraţi în realitatea existentă atunci pe Pământul Crăiesc, nescăpând însă din vedere şi argumentaţia istorică. Egalitatea românilor cu saşii era legitimată în argumentaţia românească atât de la prevederile diplomei andreiane, cât şi de numărul mare al românilor, care-i întreceau demografic pe saşi în cinci din cele nouă scaune săseşti şi în ambele districte, doar în patru scaune densitatea românilor fiind inferioară saşilor[54]. Elita săsească din cele nouă scaune şi două districte a

[52] *Ibidem*, p. 43.
[53] *Ibidem*, pp. 74–85, 93.
[54] *Ibidem*, p. 88.

adoptat în general aceeași atitudine față de concivilitate, nuanțele fiind formale. Surprinde soluția dată în 1791 de Mihael Heydendorf și de Andreas Schuster, juzii orașului și scaunului Mediaș, emancipării românilor, o soluție care va fi ulterior reluată de elitele săsești până în pașoptism. Cei doi lansau propunerea ca românilor să li se ofere posibilitatea de a cumpăra pământuri și case pe Pământul Crăiesc, dar numai în măsura în care nu păgubesc pe sași. Drept de cetățenie să li se acorde numai prin frecventarea școlilor săsești și dacă prin conviețuire îndelungată își vor însuși moravurile, obiceiurile, limba, religia, modul de viață și îmbrăcămintea sașilor, cu alte cuvinte prin deznaționalizare și trecerea la luteranism[55].

Curtea și dieta au menținut prevederile decretului de concivilitate, permițându-le românilor ortodocși o serie de progrese mici, dar sigure, în ciuda șicanelor și opoziției sașilor. Din punct de vedere religios, cel mai important progres al românilor ortodocși l-a constituit continuarea construirii de biserici și transformarea Sibiului în centru stabil și de durată al episcopiei ortodoxe în vremea episcopului Vasile Moga. Instalat în biserica ortodoxă din Cluj, episcopul Moga s-a mutat la Sibiu pentru a fi mai aproape de majoritatea păstoriților săi și a încercat cumpărarea unei case potrivite pentru a o transforma în reședință eparhială. Eforturile sale în acest sens au fost încununate de succes abia după scurgerea unui deceniu, în urma intervenției directe a Curții la magistratul Sibiului în favoarea soluționării pozitive a contractului de vânzare-cumpărare, încheiat de episcop cu guvernatorul Gheorghe Banffy, în 1819. Episcopia ortodoxă, cârmuită de Vasile Moga, a devenit astfel proprietara unei clădiri din centrul orașului Sibiu în anul 1821, casă în care ierarhul a mutat reședința, consistoriul și seminarul[56].

Atmosfera româno-săsească în perioada episcopatului mogaian a fost una destul de agitată. Elita românească, patriciatul săsesc și aristo-

[55] *Ibidem*, p. 101, pe larg despre polemica româno-săsească în *Ibidem*, pp. 94–111.
[56] Sebastian Stanca, *Viața și activitatea Episcopului Vasile Moga 1774–1845*, Tipografia Eparhiei ort. rom., Cluj, 1938.

crația maghiară s-au aflat într-o continuă polemică referitoare la doleanțele mișcării de emancipare românești, ce privea și chestiunea statutului românilor de pe Pământul Crăiesc. Tensiunile fuseseră generate de acțiunile petiționare ale episcopilor români către dieta Transilvaniei și Curtea imperială, inițiate odată cu publicarea Supplexului și continuate prin memoriile episcopului Vasile Moga, expediate autorităților în anii 1835, 1836, 1837 și 1842. În esență, aceste doleanțe cereau recunoașterea românilor ca națiune politică și extinderea tuturor drepturilor cetățenești asupra populației românești, cu toate beneficiile de ordin social, economic, politic și bisericesc ce decurgeau din această măsură. Erau vizate participarea românilor, în conformitate cu proporția lor numerică, la alegerea deputaților dietali, la sesiunile Universității Săsești și la elaborarea instrucțiunilor acesteia, la desemnarea dregătorilor, de la autoritățile locale, la funcționarii jurisdicționali și cei mai înalți demnitari, apoi înlăturarea piedicilor în calea accesului absolvenților români la practicarea meseriilor învățate, primirea românilor în bresle, acordarea de ajutoare din casele alodiale ale comunităților pentru tinerii români aflați la studii, pentru învățătorii și școlile românești din cuprinsul Pământului Crăiesc. În ceea ce privește dimensiunea religioasă a cererilor, acestea pot fi sintetizate în următoarele puncte: scutirea clerului de taxe și a credincioșilor ortodocși de dijma plătită clerului săsesc, al cărui cuantum să-l vireze propriilor preoți; înlăturarea abuzurilor și a amestecului autorităților civile în administrarea veniturilor ecleziastice, în acordarea autorizațiilor de căsătorie și în numirea curatorilor bisericești; dotarea parohiilor românești cu terenuri din proprietățile publice; desființarea obligativității ținerii sărbătorilor altor confesiuni și, implicit, recunoașterea Bisericii Ortodoxe între religiile recepte[57].

Petiția episcopului Moga din 1837 a declanșat o dezbatere aprinsă în sânul societății transilvănene, Universitatea exprimându-și opinia

[57] Chestiunea prezentată pe larg la David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, pp. 438–490; și la Ladislau Gyémánt, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între anii 1790 și 1848*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 238–283.

în mod oficial prin publicarea, în anul 1844, a două lucrări, la Sibiu, sub semnătura istoricului și etnologului Johann Karl Schuller[58], și la Brașov, semnată de istoricul și filologul Josef Trausch[59], care demontau argumentele ierarhului și apărau *statu-quo*-ul, prin contestarea temeiurilor românești, sintetizate în vechimea, numărul și sarcinile populației „valahe". De altfel, această tactică de respingere a impulsurilor reformatoare, venite fie dinspre Curtea de la Viena, fie dinspre elita românească, a fost mereu refuzată de politica săsească, prin apelul la privilegiile seculare ale națiunii săsești sau, după cum aprecia Friedrich Teutsch, cererile românilor „erau într-o hotărâtă opoziție față de dreptul de stat și bisericesc al Transilvaniei de atunci, încât o satisfacere a lor presupunea o dizolvare a acestora. Nimeni nu era de acord s-o facă în 1837. Și nimeni nu le-o poate lua în nume de rău sașilor pentru faptul că nu erau înclinați să zdrobească în ruine constituția lor pentru a pregăti românilor o soartă mai bună pe teritoriul sașilor, unde, în comparație cu cea din comitate, erau domni, adică aveau libertate personală, aveau dreptul la proprietatea lor, în comunele exclusiv românești erau membri ai conducerii și comunității, acolo având și dreptul liber de a dispune de mijloacele comunale". Același istoric și episcop al Bisericii Evanghelice încerca să explice politica protecționistă săsească, arătând că „problema putea fi rezolvată numai pentru întreaga țară, și nu în felul de a pretinde numai de la sași o situare mai bună a acestei religii și națiuni tolerate pe spatele lor"[60]. Astfel, dietele ardelene s-au mulțumit să ia act de cererile românilor și să amâne „sine die" discutarea și

[58] Johann Karl Schuller, *Beleuchtung der Klagschrift gegen die Sächsische Nation, welche die beiden walachischen H.H. Bischöfe auf dem Landtage von 1841–1843 den Ständen des Grossfürstenthums Siebenbürgen überreicht haben*, Druck von Hochmeister Erbin, Hermannstadt, 1844.

[59] J.[ohann] Tr.[ausch], *Bemerkungen über die vom siebenbürgischen griechisch-nicht-unierten Bischof Herrn Basilius Moga im Jahre 1837 zu Hermannstadt versammelten Landesständen unterlegte Bittschrift*, Druck und Verlag von Johann Gött, Kronstadt, 1844.

[60] Friedrich Teutsch, *Geschichte der Siebenbürgen Sachsen für das sächsische Volk. Band III, Von der Zeit der Regulationen bis zur Einführung des Dualismus (1816–1868)*, Druck und Verlag von W. Krafft, Hermannstadt, 1910, pp. 97–98.

rezolvarea punctuală a acestora, care vor găsi o soluționare abia în dieta din primăvara anului 1848.

Din punct de vedere religios, este foarte important de amintit că, în cursul acestor dezbateri, purtate în rândurile elitelor societății transilvane și în presa locală din principat, s-a vehiculat ideea acordării drepturilor cerute de români, cu condiția ca aceștia să adopte confesiunea luterană, juristul J. Söllner pledând în mod deschis pentru o asimilare a românilor de către sași prin limbă și religie[61]. Astfel, era evidențiată în mod cât se poate de limpede paradigma gândirii generației respective, care concepea o interdependență explicită a problemei politice de cea bisericească și, implicit, identificarea națiunii cu confesiunea, atât în ceea ce-i privește pe sași, cât și pe români. Dar, având în vedere dimensiunea demografică românească de pe Pământul Crăiesc, care înregistra creșteri, în timp ce populația săsească scădea procentual, Stephan Ludwig Roth și alți lideri sași au adus în discuție întărirea pozițiilor săsești și primenirea confesiunii luterane, prin încurajarea venirii de noi colonişti din spațiul german și restricționarea vânzărilor de pământ către români[62].

Între Revoluția pașoptistă și Marea Unire [63]

Proclamarea „uniunii" Transilvaniei cu Ungaria de către dieta de la Cluj în data de 18/30 mai 1848, prin adoptarea legii I, a dus la o coalizare a intereselor româno-săsești care au respins actul, chiar dacă nu în mod unilateral și prin invocarea acelorași motive. Vocile care semnaseră unirea au fost, în cazul românilor, episcopul Lemeni, iar

[61] Ladislau Gyémánt, *Mișcarea națională*, p. 269.

[62] Ladislau Gyémánt, *Mișcarea națională*, pp. 272–273. Friedrich Teutsch susține că în urma apelului lui Roth au sosit în Transilvania, între 1843 și 1846, din landul Württenberg, 407 familii care numărau 1886 de persoane. Friedrich Teutsch, *Geschichte der Siebenbürgen Sachsen für das sächsische Volk III*, pp. 175–176.

[63] Acest subcapitol constituie un rezumat al prezentării din Mircea-Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania*, pp. 277–324.

în al sașilor, reprezentanții Sighișoarei, ai Sebeșului și ai Brașovului. Aceeași dietă votase însă pe 6 iunie și un articol de lege, care a produs complicații și un puternic val de instabilitate în relațiile și așa fragile de cooperare ale Comitetului Național românesc cu reprezentanții Universității săsești, decizie care va avea apoi reverberații pe întreaga durată a deceniului neoabsolutist, fiind alături de noua „Constituție bisericească", cea mai arzătoare problemă a Bisericii Evanghelice din Transilvania. Era vorba despre măsura desființării decimei ecleziastice. Ștergerea acestui privilegiu medieval deținut de clerul săsesc a fost, de altfel, cerut și prin „Petiția Națională" blăjeană, în cuprinsul căreia la punctul 3, alături de desființarea iobăgiei, era cerută și aceea a decimelor. Controversa a izbucnit în momentul în care comitele Salmen și unele administrații locale de pe Pământul Crăiesc au cerut românilor plata decimei pentru anul 1848 și au refuzat să aplice prevederile hotărârii Universității din 3 aprilie, ceea ce a dus la o serie de abuzuri din partea sașilor, care i-au exclus pe români în majoritate de la dreptul de vot, ceea ce demonstrează că nu erau considerați cetățeni egali ai celor dintâi. Deși aflat la Pesta, Andrei Șaguna era informat permanent de către protopopi în legătură cu derularea evenimentelor din Transilvania, chestiunea abuzurilor politice înregistrate în timpul alegerilor deputaților dietali, în urma cărora „românii au eșit cu buzele umflate, batjocoriți, cu trăpădii (osteneală n.n.), cheltuiala și cu pierderea vremii", dar și tema scutirii dijmelor, neluată în seamă de unele autorități de pe Pământul Crăiesc care, urmărind constrângerea românilor în vederea plății acesteia și pe anul 1848, au permis înregistrarea unor abuzuri în mai multe comune românești sau mixte, fiind comunicate episcopului de către protopopul Miercurei și asesorul consistorial, Petru Bădilă, prin mai multe epistole expediate în iulie 1848.

Erodarea, apoi ruperea relațiilor Curții cu Pesta și creșterea violențelor în Transilvania l-au determinat pe episcopul Șaguna să trimită românilor alte circulare, îndemnându-i să-și păstreze calmul, să nu facă uz de violență, nici să încerce să-și facă singuri dreptate, ci „să trăim în pace și în dragoste cu celelalte popoare dimprejurul nostru, dacă

dorim a ne bucura de îmbunătățirile care se fac [...] să ascultăm de toate deregătoriile împărătești", încheind cu apelul: „să trăim în pace și dragoste cu toți concetățenii noștri"[64]. Filosofia sa politică se baza, așadar, pe o serie de principii morale și pe spiritul legii, două coordonate care-i definesc, de fapt, întreaga activitate.

Declanșarea războiului civil și avansul rapid al trupelor revoluționare maghiare, conduse de generalul Bem, au dus la necesitatea unei colaborări strânse între Comitetul Național Român și cel săsesc pentru a încerca salvarea Sibiului din mâinile „rebelilor maghiari". La 30 decembrie 1848, Șaguna și Salmen, comesul sașilor, i-au înaintat comandantului general al trupelor imperiale din Transilvania, Anton Puchner, o petiție, făcând un apel deschis pentru aprobarea unei intervenții în „numele umanității suferinde", care să fie trimisă către trupele țariste. În ziua următoare, cele două comitete i-au mandatat pe episcopul Andrei Șaguna și pe profesorul Gottfried Müller, directorul Academiei de Drept din Sibiu, pentru a transmite apelul celor două națiuni către trupele rusești, cantonate în Țara Românească, de a veni în ajutorul populației ardelene. Generalul Puchner le-a comunicat acestora în aceeași zi că, neputând asigura protecția populației civile în fața rebelilor unguri, deoarece nu dispune de unități militare suficiente, aprobă cererea comitetelor naționale, pe care o va aduce la cunoștința guvernului și a împăratului. Acordul formal dat de Puchner lui Șaguna și Müller nu era rezultatul unui aranjament oficial venit din partea guvernului, ci pornea dintr-o necesitate militară practică a contextului transilvan. În consecință, cei doi reprezentanți ai românilor și ai sașilor nu acționau în numele statului, ci a celor două națiuni, fapt ce reiese și din adresa înmânată de „împuterniciții națiunii săsești și române în Transilvania" către comandantul armatelor țariste de la București, generalul Alexander Lüders, pe 25 decembrie 1848/6 ianuarie 1849.

[64] Gheorghe Tulbure, *Mitropolitul Șaguna. Opera literară. Scrisori Pastorale. Circulări școlare. Diverse*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1938, pp. 140–142.

Poziția sașilor în anii revoluției a fost una defensivă, axată în jurul protejării privilegiilor colective, care produceau însă, în lumina noilor idei liberale și naționale, o instabilitate latentă, germinată de inechitățile sociale, politice sau naționale. Loialitatea lor față de Casa de Habsburg reprezenta, de fapt, orientarea politică conjuncturală și pragmatică, prin care sperau să salveze ce se mai putea salva din vechiul lor statut de națiune politică privilegiată. Colaborarea cu Comitetul Național Român, după cum a observat Silviu Dragomir, a fost ocazionată de radicalizarea politică a guvernului maghiar kossuthist, solidaritatea din toamna anului 1848 – primăvara anului 1849 fiind bazată nu atât pe sentimente nobile față de români, ci pe frica de „imperialismul unguresc și agresiunea sângeroasă a secuilor”[65].

Odată înlăturat acest pericol, și fragila alianță româno-săsească s-a prăbușit sub lansarea unor acuze și atacuri reciproce, care au avut drept mobil modalitatea și felul în care se va produce reașezarea politică a răvășitului principat. Or, tocmai față de acest subiect, cele două tabere aveau păreri unilateral opuse. Pe de o parte, elita săsească încerca o revenire la situația antepașoptistă și crearea unui domeiu de coroană autonom, care să ofere cadrele propice și garanția pentru dezvoltarea viitoare a „săsimii”, protejate politic de posibilele pericole venite mai ales dinspre populația românească, într-o continuă creștere demografică, iar pe de cealaltă parte, personalitățile românești au sperat într-o reconstrucție care să respecte „egala îndreptățire” politică, națională, socială și bisericească a populației majoritare a principatului cu celelalte națiuni[66]. Divergența era reprezentată, așadar, de statutul diferențiat al celor două popoare în arealul geografic al Pământului Crăiesc. Viena însă a încercat să mențină un echilibru care să evite redinamitarea

[65] Silviu Dragomir, *Studii și documente privitoare la Revoluția românilor din Transilvania în anii 1848–49*, *vol. I*, Tipografia Cartea Românească din Cluj, Sibiu, 1944, pp. XXXIII–XXXIX.

[66] Amănunte despre politica sașilor în perioada pașoptistă și neoabsolutistă la Loránd Mádly, *De la privilegiu la uniformizare. Sașii transilvăneni și autoritățile austriece în deceniul neoabsolutist (1849–1860)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 15–200.

forțelor centrifuge social-naționale atât de violent manifestate în cursul războiului civil, astfel că a implementat o politică de uniformizare ale cărei efecte s-au resimțit prin divizarea principatului în zece jurisdicții administrative, subîmpărțite în alte șaptezeci și nouă de districte și șase departamente urbane, care nu respectau vechile tradiții ardelene, având menirea de-a marca ruperea cu trecutul. În acțiunea petiționară către Curtea imperială, sașii au recurs pentru a-și atinge scopurile și pentru a sensibiliza guvernul austriac față de justețea acțiunii lor, pe lângă scoaterea în evidență a caracterului lor germanic, a serviciilor aduse pentru tron conform devizei medievale „spre apărarea coroanei", și a loialității lor nezdruncinate, și la un alt argument care lovea direct în foștii lor colaboratori, anume pericolul „Dacoromanismului"[67]. Sașii au încercat să crediteze această idee ca fiind una subversivă și periculoasă la adresa monarhiei, cu toate că acest concept politic a fost înaintat în mod oficial și direct cancelariei imperiale de către deputația românească la Viena, în 25 februarie 1849, și nu era un plan nou, el fiind vehiculat cu un an înainte chiar în rândurile sașilor, dar nu era complet străin nici de membrii guvernului imperial vienez, care luaseră în discuție această idee în iunie 1848.

Discutând chestiunea memoriilor românești la Viena, Ilarion Pușcariu nota „că sașii fură cei dintâi, cari pe calea jurnalisticei se încercară a slăbi și a perhoresca cererile Românilor susținând că consolidându-se în Austria o Românie nouă se oblesc și cărările între ea și țările române de sub Turci și astfel se va ridica un imperiu puternic daco-român dela Nistru până la Dunărea de jos și dela Tisa până la Prut și Marea Neagră"[68].

În strânsă legătură cu pericolul reprezentat de planul unificării politice a românilor din statele Austriei, a fost percepută de către elitele săsești și cea de-a doua idee majoră a proiectului: unificarea bisericească prin întemeierea unei mitropolii ortodoxe care să-i cuprindă în jurisdicția

[67] Detalii la: Aurelia Florescu, *Dacoromânia. Idealul Național al tuturor românilor în Revoluția de la 1848*, cu o prefață de Virgil Joița, Editura Oltenia, Craiova, 1992.
[68] Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor*, p. 58.

ei pe toți ortodocșii români din Banat, Bucovina, Ungaria și Transilvania, al cărei centru și reședință să fie „în inima Pământului Crăiesc”[69]. Înspăimântați de ideea nașterii acestui centru eclezistic românesc în Sibiu, prin ridicarea episcopului Șaguna, aflat pe un ascendent de popularitate crescândă, la demnitatea de mitropolit, o parte a elitei săsești s-a raliat poziției sârbești față de mitropolia română, punând sub semnul întrebării, prin recursul la argumentele de natură istorică, veridicitatea restaurării acestui scaun mitropolitan, precum susținea proiectul promovat cu insistență de Andrei Șaguna, secondat mai ales de elita laică românească din Banat și din Bucovina. Arena de „luptă” unde s-a desfășurat întreaga polemică a fost găzduită de presa pestană și vieneză, unde în cursul anilor 1849–1852 au fost publicate mai multe articole care dezbăteau acest subiect, declarându-se fie împotriva, fie în favoarea cauzei românești.

Corespondența lui August Treboniu Laurian cu diferiți corifei ai mișcării naționale românești dezvăluie conflictul de interese dintre români și sași, alături de chestiunile social-politice și naționale figurând și problema bisericească. În acest sens el îl atenționa pe George Barițiu, în ianuarie 1850, că „sașii lucră tare aici (Viena n.n.) în contra lui Șaguna”, pe care „ar vrea să-l depărteze din Transilvania”, fapt pentru care era convins că toți românii trebuie să înlăture din sânul națiunii orice intrigă împotriva lui[70]. Trei luni mai târziu, același Laurian sublinia, într-o altă epistolă, că una din intențiile principale ale membriilor deputației săsești, ce acționează prin gazete în „contra românilor”, are drept țel

[69] *Jakob Rannicher către Georg Daniel Teutsch*, Wien, 16. Mai 1850, în *Jakob Rannicher im Zeichen seiner Zeit. Briefe und Reden (1846–1874) 1. Teil*, Herausgegeben von Monica Vlaicu. Mit einer Einleitung von Thomas Nägler, Honterus Verlag, Sibiu-Hermannstadt, 2008, pp. 202–203.

[70] *August Treboniu Laurian către George Barițiu*, Viena, 25 ianuarie 1850, în Simion Retegan (coord.), *Mișcarea Națională a românilor din Transilvania între 1849–1919. Documente vol. I (8 august 1849 – 31 decembrie 1851)*, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 1996, p. 273.

tăgăduirea „dreptului de mitropolie" și evidențierea pericolului reprezentat de un viitor „metropolit român"[71].

Șaguna însuși avea să sesizeze că cererea sa de restaurare a mitropoliei, care avea drept scop „încetarea abnormității bisericesci, în care ne-a adus pe noi vitregia timpurilor", a fost compromisă de cei ce „se nevoiesc a-i da și colore politică"[72]. Replica românească a fost publicată anonim în forma unei broșuri, apărute spre sfârșitul anului 1850 la Viena. Intitulată sugestiv „Drepturile națiunii române împotriva atacurilor sașilor", aceasta dezbătea și problema instituției mitropolitane, răspunzând „sofismelor", „invectivelor și îndoielilor" exprimate „de un preacinstit domn sas" față de ideile șaguniene, prin contraargumente citate din vechi documente și hrisoave bisericești, pe care le reproduce în traducere germană și originalul românesc[73]. Concluzia pledoariei exprimă ca justificată și îndreptățită, din punctul de vedere al dreptului istoric și al spiritului timpului, restaurarea „mitropoliei române" atât pentru ortodocși, cât și pentru uniți, a căror reunificare ar fi de dorit. Această pledoarie finală, încoronată prin sintagma „mitropolie română independentă", apoi minimalizarea diferențelor dogmatice dintre ortodocși și uniți și susținerea nevoii refacerii unității în scopul slujirii cauzei naționale trădează faptul că autorul provenea din rândurile laicatului ardelean care participase la formularea petiției naționale de la Blaj, al cărei punct secund pretindea „ca Biserica română fără distincțiune de confesiune să fie și să rămână liberă, independentă de oricare altă Biserică". Episcopul Andrei Șaguna nu a rămas însă indiferent în fața acestor acțiuni care contestau justețea doleanțelor sale ecleziastice, atât prin memoriul trimis guvernului imperial austriac în

[71] *August Treboniu Laurian către Simion Bărnuțiu*, Viena, 11 mai 1850, în *Ibidem*, pp. 381–382.

[72] *Șaguna către Gozsdu*, Viena 11 martie 1862, în Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor*, p. 59, nota 2.

[73] *Die Rechte der romanischen Nation gegen die Angriffe der Sachsen, vertheidigt von einem Romanen*, Gedruckt bei I.P. Sollingers Witwe, Wien, 1850, pp. 11–17.

iulie 1850[74], cât mai ales prin cele trei broșuri publicate la Viena și la Sibiu în română și în germană, în cursul anilor 1849–1851, motivând cu argumente clare cererile sale. Unul din cei mai apropiați colaboratori și amici ai săi, Ioan cavaler de Pușcariu, participant la Marea Adunare Națională de la Blaj și apoi la toate momentele politice importante din cursul celei de a doua jumătăți a secolului XIX, dezvăluie în memoriile sale modul în care anturajul șagunian a perceput atitudinea sașilor față de români în perioada postrevoluționară, caracterizându-o „perfidă" și „denigratoare"[75].

Deceniul neoabsolutist și perioada liberală (1850–1867) este marcat în relațiile româno-săsești de personalitatea episcopului Andrei Șaguna. În urma unei sondări adânci a evenimentelor, se poate însă observa că persoana sa a fost percepută diferit, suferind o raportare duplicitară din partea sașilor. Pe de o parte, a fost privită prin prisma funcției episcopale pe care o deținea în fruntea ortodocșilor ardeleni, nebucurându-se în acest sens de o stimă deosebită și un tratament echitabil din partea autorităților centrale și locale săsești, iar pe de altă parte, cărturarul cu formație academică, Andrei baron de Șaguna, a fost perceput ca un intelectual de vază al cetății de către mediul cultural sibian, în cercurile căruia s-a bucurat de un respect sincer.

Andrei Șaguna s-a străduit să cultive relații amicale cu elita săsească din Sibiu ceea ce se observă din legăturile sale de curtoazie întreținute cu profesorii Academiei de Drept din Sibiu, cu alți cărturari sași, dar și cu conducerea Bisericii Evanghelice săsești, o relație de prietenie adevărată având cu juristul și omul politic Jakob Rannicher[76]. Cu toate acestea, ierarhul român s-a lovit de înverșunarea primăriei Sibiului în a acorda românilor șansa de a primi gratuit din partea municipalității

[74] *Andrei Șaguna către guvernul austriac*, Sibiu, 22 iulie 1850, în Simion Retegan (coord), *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între 1849–1850, I*, pp. 411–417.

[75] Ioan Cavaler de Pușcariu, *Notițe despre întâmplările contemporane*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1913, pp. 31–32.

[76] Amănunte la Mircea-Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania*, pp. 305–435.

și chiar de a cumpăra noi proprietăți și imobile. În ciuda ascendentului său politic, a prestigiului dobândit în perioada pașoptistă, a recunoașterii oficiale din partea împăratului Franz Joseph și a guvernului vienez, prin decorarea și înnobilarea sa, momente care au avut un ecou puternic în opinia publică săsească, atitudinea sașilor nu a devenit mai binevoitoare față de biserica la cârma căreia se afla. Mentalul colectiv românesc nu a înregistrat însă decât prima schimbare de raportare a sașilor, cea față de baronul Andrei Șaguna, nu și cea față de „episcopul românilor neuniți în Ardeal". Protopopul Agnitei, Ioachim Munteanu, care se aflase în perioada studiilor teologice în preajma mitropolitului, menționa triumfător la omagierea a jumătate de secol de la moartea mentorului său: „La venirea sa în Ardeal sașii din Sibiu dedați cu antecesorul său Vasile Moga, la început îl priveau preste umăr, ca pe un simplu «walachischer Bischof» (episcop valah n.n.). S-au convins însă în curând că se aflau în rătăcire. Distincțiunea cu care a fost întâmpinat de tânărul împărat Francisc Iosif în vara anului 1852, când a venit întâiaș dată la Sibiu, i-a scos din buimăceală și le-a însuflat respect"[77].

Respectul dobândit de Șaguna nu s-a transmis implicit și instituției pe care o conducea, ceea ce se desprinde din încercările autorităților locale sibiene de a zădărnici toate planurile de extindere edilitară ale ierarhului, dar mai ales din opoziția față de inițiativa șaguniană de construire a unei catedrale ortodoxe în Sibiu. Inițiat în 1851, proiectul catedralei a fost reluat în 1852, 1856, 1857 și 1858, însă construcția ei s-a realizat abia în primul deceniu al secolului XX. Amânarea aceasta s-a datorat opoziției sașilor sibieni care nu numai că nu i-au acordat lui Șaguna ajutoare financiare din fondurile primăriei, ci au respins categoric cererile sale adresate consiliului municipal al Sibiului de acordare a terenului viran numit Zoldiș, astăzi parcul Astra, pentru zidirea catedralei. Oferindu-i-se un teren în suburbii, Șaguna a refuzat, insistând asupra necesității ridicării catedralei ortodoxe între vechile ziduri ale

[77] Ioachim Munteanu, „Amintiri din viața Mitropolitului Șaguna", în *Revista Teologică*, anul XII, nr. 6–7, Sibiu, 1923, p. 249.

orașului, tocmai pentru a transpune în arhitectura urbană sibiană noul statut de egal-îndreptățiți a românilor și a Bisericii Ortodoxe, problema catedralei fiind pentru Andrei Șaguna o chestiune de demnitate bisericească și românească. Insistențele și rugămințile episcopului Andrei Șaguna pe lângă autorități au fost sortite eșecului, lovindu-se de rigiditatea sașilor care nu au putut concepe și accepta ca în incinta burgului lor să fie ridicată o măreață catedrală „greco-orientală românească".

Neîmplinirea dorinței lui Șaguna de a construi o Catedrală în Sibiu trădează însă o stare de fapt care a caracterizat conviețuirea româno-săsească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, anume închistarea și dorința sașilor de a nu face românilor decât concesiile minimale impuse de noul spirit al timpului, compromisuri care să mențină însă poziția socială și economică superioară a celor dintâi, față de ceilalți. Pe de altă parte, se observă că încă la două decenii și jumătate de la ridicarea barierelor legale care încătușaseră orice progres major al ortodocșilor români din Transilvania, cu toate că aveau în frunte o personalitate de prim rang a vieții politice și bisericești din Monarhia austriacă, marea masă a credincioșilor acestei biserici se găsea încă în zonele rurale, nereușind să pătrundă în mod semnificativ în cele șapte burguri săsești, Sibiul rămânând pentru români în continuare unul din cele mai restrictive centre urbane din Transilvania[78].

Un factor permanent de instabilitate în relația clerului ortodox de pe Pământul Crăiesc cu oficialitățile săsești din prima jumătate a păstoririi lui Șaguna a fost reprezentat de „tărăgănarea" punerii în aplicare a hotărârii Universității din 3 aprilie 1848, care prevedea acordarea din suprafața proprietăților comunale a unei „porțiuni canonice pentru

[78] Conform datelor statistice din anul 1869 românii constituiau în aria celor 9 scaune și 2 districte săsești 49,9%, sașii 41,4% și maghiarii 7,9% din populație. Însă în principalele orașe românii aveau o majoritate absolută doar în Sebeș (61,6%), iar una relativă în Orăștie (44,7%), în celelalte fiind minoritari: Brașov (34,6%), Mediaș (33,1%), Sighișoara (27,9%), Bistrița (21,6%) și în Sibiu, care avea o populație de 18.998 locuitori, românii numărau doar 21,2%, 2898 ortodocși și 1086 uniți. Amănunte la Simion Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei în anii 1861–1863*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, pp. 131–136.

fiecare biserică materă greco-orientală", în lipsa unei asemenea suprafețe urmând a se stabili „pentru îmbunătățirea subsistenței parohului o leafă corespunzătoare din competinta casă alodială". În ciuda tuturor apelurilor episcopului de a se pune în aplicare această dispoziție, autoritățile guvernamentale și transilvănene nu au putut fi sensibilizate să adopte o prevedere legislativă pașoptistă.

Imediat după dezgețul politic din anii 1859–1860, Șaguna a relansat ofensiva petiționară pe acest subiect, prima acțiune fiind reprezentată de adresa înaintată Magistratului Sibiului, în 11 august 1860, prin care Consistoriul ortodox cerea autorității locale săsești acordarea unei „porțiuni canonice" pentru cele două parohii ortodoxe românești din Sibiu. Răspunsul pozitiv al magistratului a venit abia în 22 martie 1861, conducerea comunei menționând că este „deschisă" spre discutarea cererii, invitând astfel parohiile să facă o propunere în acest sens. Chestiunea a fost dezbătută în ședința consistorială din 1 iunie 1861, fiind formulată o nouă adresă către magistrat. Din ciorna rezultată în urma acestei întrevederi reiese viziunea pe care conducerea episcopiei o avea despre modul în care se putea rezolva întregul proces pe cale amiabilă și satisfăcătoare pentru comunitățile și clerul ortodox. Un impuls decisiv spre rezolvarea generală a acestei probleme a venit prin decretul imperial nr. 3375, din 31 octombrie 1861, care sancționa hotărârea Universității săsești din 1848 și solicita punerea în aplicare a acesteia. Importanța chestiunii dotării clerului reiese și din promptitudinea de care consistoriul ortodox a dat dovadă expediind Universității un memoriu prin care solicita aplicarea hotărârii din 3 aprilie 1848 și prezenta viziunea sa despre modul în care această decizie poate fi pusă în practică, astfel încât să satisfacă doleanțele clerului ortodox. Nerezolvarea imediată a problemei în sesiunile Universității a precipitat spiritele nerăbdătoare ale ortodocșilor, care au expediat pe adresa forului național săsesc alte două petiții, semnate de consistoriu, în 29 martie 1862, și de deputatul Ioan Tincu, în 16 aprilie 1862, prin care cereau urgentarea implementării „sancțiunii maiestatice". Totodată, prin publicarea celor două petiții în „Telegraful Român", Șaguna a

dorit nu numai să-și informeze clerul și credincioșii despre situația sensibilei chestiuni financiare, dar a țintit mai ales punerea membrilor Universității sub presiunea opiniei publice și așa destul de precipitate din cauza transformărilor politice aflate în desfășurare[79]. Tactica abordată a avut succes, deoarece la scurt timp, pe 22 mai, Universitatea a răspuns acestor cereri, trimițând o circulară către „toate dregătoriile cercuale din pământul săsesc"[80], prin care ordona, în virtutea hotărârilor ei din 1848 și a deciziei imperiale din octombrie 1861, acordarea de porțiuni canonice tuturor parohilor greco-orientali din jurisdicția Pământului Crăiesc, sperând ca în urma acestui pas, „soarta preoțimei române greco-orientale să se îmbunătățească prin simțul ecvității și dreptății" fiecărei comune în parte. Textul circularei nu specifica însă nici mărimea suprafeței porțiunii canonice ce trebuia pusă la dispoziția parohilor ortodocși, nici cuantumul sumei anuale pe care aceștia erau îndreptățiți să o primească în eventualitatea imposibilității împroprietăririi parohiei. Episcopul Andrei Șaguna a sesizat acest deficit al actului Universității, îndemnând preoțimea din Pământul Crăiesc, prin circulara emisă în 24 mai 1862, să supravegheze punerea în aplicare a deciziei, încurajându-i să ceară „împlinirea hotărârii des pomenite" printr-o „dotare" care să corespundă egalei îndreptățiri confesionale transpuse în practică prin acordarea unor porțiuni canonice sau a unor salarii anuale similare preoților luterani.

Circumspect, ierarhul le-a cerut preoților să-l informeze prin intermediul protopopilor despre modul în care se va implementa măsura în fiecare parohie în parte, atrăgându-le totodată atenția să dea dovadă de demnitate și „bunăvoință" față de comisiile care vor „rândui treaba aceasta". Comentând aplicarea în teritoriu a hotărârii Universității, Ioan Lupaș scria că numărul comunelor care au îndeplinit această cerință a fost mic, în cele mai multe părți lucrurile rămânând neschimbate, „încât chestiunea ameliorării situației materiale a preoților români a rămas și

[79] *Telegraful Român*, anul X, Nr. 32, Sibiu, 22 aprilie 1862, p. 123; Idem, anul X, Nr. 38, Sibiu, 13 mai 1862, p. 150.
[80] Idem, anul X, Nr. 40, Sibiu, 20 mai 1862, p. 155.

mai târziu, încă multă vreme, una dintre problemele însemnate, a cărei soluție era cam anevoie de dat"[81]. Atât formularea, cât și nota de subsol pe care-și argumenta ideea trădează însă faptul că Lupaș a confundat chestiunea împroprietăririi sau remunerării preoțimii ortodoxe de pe Pământul Crăiesc cu problema generală a dotației clerului ortodox din întreaga Eparhie a Ardealului, subiect aflat ulterior în atenția Sinoadelor arhidiecezane și a Congreselor naționale bisericești până la izbucnirea Primului Război Mondial. Punctual însă, se pare că întreaga procedură, cu toate că a suferit amânări sau analize mai îndelungate în teritoriu[82], a fost, în cele din urmă, implementată în mod acceptabil pentru preoțimea ortodoxă, lui Andrei Șaguna nedându-i-se prilejul de-a interveni prin proteste sau memorii care să fi lăsat urme vizibile în presa vremii sau în istoriografie. Un indiciu în acest sens este oferit de petiția celor cinci parohii matere ortodoxe din Brașov, care în martie 1863 i-au prezentat magistratului doleanțele lor, referitoare la cuantumul dotației pe care se considerau îndreptățite a o primi. În antetul documentului, cei șapte parohi semnatari menționau că dregătoriile comunale sătești din districtul Brașov „ar fi dat mai în toate locurile oareșicare porțiune canonică parohilor de ritul răsăritean ortodox", ceea ce-i motiva în plus să deschidă negocieri în acest sens cu magistratul[83]. Neivirea unor plângeri, adresate mitropolitului Șaguna pe acest subiect, în corespondența sa cu cele trei protopopiate brașovene arată, de asemenea, că problema își găsise o rezolvare amiabilă.

Un moment tensionat al relațiilor șaguniene cu elita politică săsească l-a reprezentat schimbul dur de replici al ierarhului cu comesul săsesc Franz Salmen, în vara anului 1861. Contextul politic al episodului este

---

[81] *Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, Editura Consistoriului mitropolitan, Sibiiu, 1909, p. 306.

[82] *Încă ceva despre portiunea canonica*, în *Telegraful Român*, anul X, Nr. 100, Sibiu, 16 decembrie 1862, p. 395.

[83] *Parohii ortodocși din Brașov către magistratul orașului*, Brașov, 14/26 martie 1863, în Dumitru Suciu (coord), *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între 1849–1918, VI (25 septembrie 1862–13 iulie 1863)*, Editura Academiei Române, București, 2011, pp. 266–267.

reprezentat de debutul epocii liberale, survenită după emiterea de către împărat a două documente fundamentale – diploma din octombrie 1860 și patenta din februarie 1861 – care schițau cadrul politic și legislativ al desfășurării vieții constituționale din întreaga Monarhie austriacă. Una din cele mai importante prevederi ale celor două acte ale suveranului stipula restabilirea autonomiei țărilor și provinciilor istorice ale Imperiului, ceea ce a însemnat, în cazul Transilvaniei, recunoașterea autonomiei Marelui Principat și reorganizarea sa administrativă. În acest nou context, eforturile liderilor români s-au concentrat, în special, asupra necesității respectării egalității naționale și confesionale între etniile și confesiunile ardelene, care să le garanteze românilor egala-ndreptățire politică și religioasă și, implicit, participarea activă și proporțională la reconstrucția politică a Transilvaniei.

Unul din cele mai sensibile puncte ale programului politic liberal a generat însă dezbateri aprinse, proteste și agitații politice între români, sași și maghiari, care au înțeles în mod diferit restaurarea autonomiei Principatului și noul puls spre o viață constituțională modernă. Dacă maghiarii au promovat restaurarea legislației dietei clujene de la 1848, care prevedea uniunea cu Ungaria, iar sașii doreau restabilirea autonomiei „Sachsenlandului", românii, în schimb, deși au cochetat cu crearea unui „teritoriu național", după modelul celui săsesc, au cerut cu vehemență instituirea unei noi administrații care să reflecte proporționalitatea demografică a populației Transilvaniei. Presa vremii reflectă într-o mare măsură starea de spirit agitată din principat, „Telegraful Român" remarcând, în diferite ediții din august 1861, că reorganizarea politico-administrativă a țării a produs un ecou puternic în rândul opiniei publice transilvane, care este definită de un aer de nesiguranță, concurența națiunilor și polemica elitelor[84]. La nivel local, organizarea și rezistența românească era constituită în jurul nucleului format de preoții ortodocși și uniți, alături de o serie de intelectuali laici.

[84] *Telegraful Român*, anul IX, Nr. 32, Sibiu, 10 august 1861, p. 123; și Idem, anul IX, Nr. 34, Sibiu, 24 august 1861, p. 132.

Speriate de amploarea pe care mișcarea românească de protest ar fi putut-o lua și instigate de rapoartele oficialităților maghiare, care-i acuzau pe preoții români „de încurajare la nesupunere civilă" a credincioșilor lor, autoritățile guberniale au emis o dispoziție aulică, prin care se interzicea clericilor orice fel de amestec în problemele politice[85]. Adresa a fost urmată de două scrisori către episcopul Șaguna, semnate de guvernatorul Imre Mikó și de comitele sașilor Franz Salmen. Ambele epistole acuzau clerul ortodox și „inteligența română" de „agitație împotriva ordinii publice și nesupunere față de autorități" și-i cereau ierarhului să restricționeze pe viitor amestecul acestora în „treburile politice". În spiritu-i caracteristic, episcopul Andrei Șaguna a răspuns cu promptitudine acestor acuzații, pe care le-a declarat nefondate și imposibil de pus în practică, deoarece, îi scria contelui Mikó, „n-am nici puterea, nici căderea să interzic preoțimii mele drepturile constituționale ale întrunirii și petiționării, deoarece aș fi eu însumi anticonstituțional, cu atât mai mult cu cât nu se poate exclude din viața publică, ca în anii absolutismului, o întreagă categorie socială pentru eventualele abateri ale unor persoane izolate, care singure trebuie să răspundă în fața legii". În final, episcopul îi atrăgea atenția guvernatorului că singura cale pentru curmarea rezistenței față de noile autorități locale este cea a respectului drepturilor legitime ale tuturor locuitorilor[86]. În ceea ce privește răspunsul către comitele Salmen, episcopul folosea un ton mai dur și deosebit de tranșant, întrebându-se retoric dacă poate cineva să-i acuze pe preoții români de instigări împotriva ordinii publice, când tocmai loialității dinastice a acestora se datorează menținerea liniștii țării, în împrejurările politice atât de grave. Îi atrăgea atenția, în continuare, comitelui că „ne aflăm astăzi într-un stat constituțional unde însăși constituțiunea cheamă pre toți fii patriei, prin urmare și pe preoțime, fără deosebire de confesiune, la acțiune și viață constituțională!", ceea ce însemna că și preoțimea ortodoxă

[85] Simion Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei*, p. 129.
[86] *Andrei Șaguna către Imre Mikó*, Sibiu, 26 mai 1861, în Simion Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei*, pp. 149–150.

deține acest drept, la fel ca și clerul celorlalte confesiuni. Trecând la acuzele explicite, Șaguna arăta că vina, de fapt, a tuturor tulburărilor o poartă „numai acele organe ale guvernului, care sunt membrii națiunilor privilegiate din timpii nainte de 48, care fiind educați și îmbătrâniți în școala postmarțială", nu vor să se adapteze noilor prevederi constituționale ale spiritului diplomelor imperiale. Șaguna își încheia expozeul rugându-l pe comite să nu arunce acuzații generale, ci să binevoiască „a-mi împărtăși date speciale" referitoare la identitatea, locul, timpul și culpa celor vizați, pentru a putea întreprinde măsurile care se impun, atenționându-l ca până în momentul respectiv să pună capăt tuturor calomniilor la adresa clerului și națiunii române, „al cărui fiu și membru sunt și eu" pentru că altminteri, „cu toată energia mă voi vedea constrâns a combate și a nimici orice arătări nedrepte"[87]. Salmen i-a trimis lui Șaguna un răspuns conciliator, în forma unei epistole „neoficiale", disculpându-se că informațiile primite de la Magistratul Sibiului au fost dobândite pe cale orală, astfel că rugămintea sa a avut menirea de-a încerca liniștirea apelor și potolirea spiritelor înainte de a se produce tulburări neprevăzute, fapt pentru care nici nu era capabil să-i ofere ierarhului datele exacte cerute. Comesul încheia asigurându-l pe episcop de „înalta sa stimă" și îi prezenta poziția sa conciliantă, publicată în forma unui comunicat în gazeta săsească sibiană din 14 septembrie[88]. În replica șaguniană, episcopul s-a menținut pe aceeași poziție ofesivă, atrăgându-i atenția comesului încă din prima frază că răspunsul „nu m-au mulțumit nici în privința formei, nici a cuprinsului lui", simțindu-și vătămată și diminuată autoritatea bisericească față de cea reprezentată de comite prin primirea acestei scrisori private și nu oficiale din partea sa, fapt pentru care îi reamintește doleanța anterioară[89]. Vigilent,

[87] *Andrei Șaguna către Franz Salmen*, Sibiu, 15 august 1861, în *Telegraful Român*, anul IX, Sibiu, Nr. 35, 31 august 1861, pp. 135–136.

[88] *Franz Salmen către Andrei Șaguna*, Sibiu, 11 septembrie 1861, în *Telegraful Român*, anul IX, Nr. 36, Sibiu, 7 septembrie 1861, pp. 139–140.

[89] *Andrei Șaguna către Franz Salmen,* Sibiu, 13 septembrie 1861, în *Telegraful Român*, anul IX, Nr. 37, Sibiu, 14 septembrie 1861, p. 144.

„Telegraful Român" semnala în cursul mai multor ediții din toamna aceluiași an o serie de atacuri însoțite de „calomnii și neadevăruri" la adresa românilor din „Sachsenland", îndemnându-și cititorii să privegheze și să lucreze pentru reprezentarea celor două națiuni în conformitate cu statisticile demografice și pe bazele noii legislații[90].

Polemica celor doi lideri reliefează nu numai atmosfera tensionată din Pământul Crăiesc, ci mai ales curajul și îndrăzneala episcopului Șaguna de a-și apăra preoțimea și națiunea în fața calomniilor săsești, prin ridicarea la ordinea zilei a unor chestiuni principiale legate în mod direct de spiritul noii legislații constituționale. Prin publicarea corespondenței în presa vremii, românești și săsești, se poate constata că în spatele celor doi lideri se găseau două corpuri naționale informate și conștiente de transformările politice prin care trecea monarhia, fiecare încercând fie să apere, fie să cucerească cât mai mult teren în fața celeilalte. Privit în lumina evoluțiilor ulterioare, episodul trădează o altă stare de fapt existentă la nivelul elitelor românești și săsești pe întreaga durată dintre pașoptism și Primul Război Mondial, evidențiată în mod expres de cuprinsul unui memoriu, adresat Universității Săsești în 26 februarie 1863 de cei patru membri români ai forului, care preciza cu claritate că românii nu au deloc încredere în națiunea săsească, stare neînregistrată doar atunci pe moment, ci „de când se află aceste două popoare eterogene conlocuitoare pe Fundul Regesc". Documentul inventaria în mod sistematic toate abuzurile, calomniile și nedreptățile suferite de națiunea română din partea instituțiilor săsești de pe Pământul regesc din perioada pre- și postpașoptistă până în primăvara anului 1863, dovedindu-se a fi o bună radiografie a modului în care elitele celor două entități național-politice se raportau una la cealaltă[91].

[90] *Telegraful Român*, anul IX, Nr. 46, Sibiu, 16 noiembrie, pp. 179–180; Idem, anul IX, Nr. 51, Sibiu, 21 decembrie 1861, p. 201.

[91] Textul petiției a fost făcut public în epocă prin tipărirea lui în *Telegraful Român*, anul XI, Nr. 27, Sibiu, 4 aprilie 1863, p. 106; și Idem, anul XI, Nr. 29, 10 aprilie 1863, pp. 115–116.

Boicotarea noului sistem constituțional de către aristocrația maghiară, politica echilibrului național a guvernului vienez și necesitatea convocării dietei au dus la depășirea antagonismelor și a fricțiunilor româno-săsești, cele două națiuni regăsindu-se mai ales în ideea autonomiei Marelui Principat, ceea ce i-a determinat pe liderii acestora să-și acorde o serie de concesii reciproce și să stabilească un dialog politic. Primele semne ale noii direcții politice au fost reprezentate de hotărârile Universității de a recunoaște egalitatea populației românești cu națiunea săsească de pe Pământul Crăiesc, în 29 martie 1862, și ordinul înzestrării economice a clerului ortodox, emis în 22 mai același an. Acești pași au fost salutați de partea românească, care a acceptat în cele două scaune unde reprezenta o majoritate absolută, Sebeș și Miercurea, să trimită o reprezentare paritară în forul colectiv sibian[92]. Chiar dacă în cursul lunii iunie 1863 spiritele par a se fi precipitat din nou datorită modului în care s-a desfășurat alegerea comesului Konrad Schmidt, românii sibieni[93] și brașoveni[94] protestând în adunările orășenești și districtuale pentru că nu li s-a permis o cooperare echitabilă în procesul electiv, relațiile româno-săsești nu vor suferi o degradare iremediabilă, ci vor cunoaște o relansare în cadrul lucrărilor Dietei de la Sibiu, deschisă oficial în 3/15 iulie 1863 în sala mare de la hotelul Împăratul Romanilor. Desfășurarea, programul dezbaterilor și legislația acestei diete sunt îndeobște cunoscute[95]. Trebuie, totuși, menționat că un rol esențial în medierea raporturilor româno-săsești l-a jucat episcopul Andrei Șaguna. Încă din luna mai 1863, acesta îi mărturisea consilierului aulic Dimitrie Moldovan despre întâlnirile și discuțiile avute cu diverși fruntași ai sașilor sibieni referitor la viitoarea dietă, încheind

[92] Detalii la Simion Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei*, pp. 179–207.
[93] *Protestul românilor din Rășinari, Poplaca, Mociu, Bungard și Gurarâului către Adunarea scăunală*, Sibiu, 12 iunie 1863, în Dumitru Suciu (coord), *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între 1849–1918, VI*, pp. 447–448.
[94] *Protestul românilor brașoveni către adunarea cetății Brașovului*, Brașov, 13 iunie 1863, în *Ibidem*, p. 449.
[95] Simion Retegan, *Dieta Românească a Transilvaniei (1863–1864)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

cu prețioasa mărturisire că „mă voi sili ca toate să meargă în ordine bună", chiar dacă nu era sigur de rezultatul scontat[96].

Episcopul Șaguna a participat cu mare autoritate la prima sesiunea a dietei, promovând cu fermitate principiul cerut de spiritul secolului: egalitatea. În ședința a VII-a, el afirma în acest sens că „problema noastră e a revifica constituțiunea cea veche, a reînnoi și repara edificiul constituțional al patriei noastre [...] ca toate popoarele să încapă într-ânsul"[97]. Alte intervenții semnificative ale ierarhului au vizat chestiunea limbii, „factorul principal al unei legislațiuni constituționale", recomandând ca studierea celor trei limbi ale patriei – româna, maghiara și germana – să fie obligatorie pentru toți „amploianții"[98]. În luna septembrie, dieta a votat cele două proiecte arzătoare pentru români, egala îndreptățire a națiunii române și a celor două confesiuni ale ei cu celelalte trei națiuni și patru religii recepte, astfel că Șaguna și-a văzut planul încununat cu succes, ceea ce l-a determinat să nu mai participe la ședințele din a doua sesiune dietală, invocând motive de sănătate, nevoia de odihnă și tratament medical. Opinia publică românească și săsească, oglindită în presa vremii și în memorialistica participanților la sesiunile acestei diete, au sesizat nu numai importanța lucrărilor ei, ci și personalitățile de frunte ale celor două comunități care au dominat ședințele dietei. Din partea sașilor, e relevantă mărturia notată de Friedrich Teutsch, cel ce consemna în biografia tatălui său, redactată în mare parte pe baza jurnalului și a corespondenței acestuia, că cei mai importanți bărbați ai sașilor au fost Konrad Schmidt, Joseph Andreas Zimmermann, Jakob Rannicher și Georg Daniel Teutsch, iar ai românilor, fără-ndoială, „atotputernicul principe bisericesc, episcopul, mai târziu arhiepiscopul Șaguna, la al cărui semn reacționau în sala dietei majoritatea deputaților români, pe care era de-ajuns să-i atintească cu privirea sau să-i mustre verbal

[96] *Andrei Șaguna către Dimitrie Moldovan*, Sibiu, 4/16 mai 1863, în Dumitru Suciu (coord), *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între 1849–1918, VI*, p. 387.
[97] Teodor Păcățian, *Cartea de Aur*, Volumul III, Tipografia lui Iosif Marschall, Sibiu, 1905, pp. 69–70.
[98] *Ibidem*, pp. 278–281.

prin scurta afirmație «taci» și respectivul se așeza”[99]. De altfel, autoritatea nemărginită pe care o deținea episcopul Andrei Șaguna în rândurile românilor în perioada anilor 1863–1864 este certificată mai ales de către corespondența oficialităților aulice ale Marelui Principat, cancelarul aulic al Transilvaniei, Ferenc Nádasy atrăgându-i atenția vicecancelarului său, Franz Reichenstein, aflat la Sibiu pentru pregătirea inaugurării dietei, să aibă grijă cum se comportă cu Șaguna, pentru că acesta este „capul românilor”[100].

O altă sursă memorialistică, de această dată românească, care ilustrează un tablou al vieții cotidiene sud-transilvănene, în general, și a ierarhului Andrei, în special, facilitând o mai bună percepție a faptelor petrecute acum un secol și jumătate, prin pătrunderea în mentalul personal și colectiv al oamenilor din epocă, o reprezintă autobiografia protopopului ortodox Ioachim Munteanu. Notițele biografice ale sacerdotului român reflectă modul în care mitropolitul Șaguna era perceput de către contemporani. Referitor la mediul social sibian, Munteanu relatează: „Când parcurgea în preumblare străzile principale, urmat în depărtare de doi trei pași de camerierul său, de asemenea corpolent și în mare ținută, publicul se resfria cu respect înaintea lui, golind trotuarul. Iar când se ivea în piața cea mare (prin strade mici sau dosnice nu umbla), sentinela de la reședința comandantului da signalul general de «Gewehr heraus!» (prezentați arma n.n.) și soldățimea de pază se punea sub arme. Când îl zărea primarul orașului, corpolent și el, sau vreun general, alergau la el făcând din mare depărtare cele mai profunde și respectuoase complimente (...). În anii 1867 și 1868, locuiam ca student sextan și septiman în Piața cea mare la un colonel, Edler von Mosing, familie cu mare vază în cercurile mai înalte, ca instructor. Într-o zi îmi arătă un bilet de vizită, format mare, cu care era invitat

[99] Friedrich Teutsch, *Georg Daniel Teutsch. Geschichte seines Lebens*, Druck und Verlag von W. Kraft, Hermannstadt, 1909, pp. 206–207.

[100] *Ferenc Nádasy către Franz Reichenstein*, Wien, 19 Mai 1863, în *Österreichisches Staatsarchiv, Haus-Hof und Staatsarchiv, Kabinettsarchiv, Kabinettskanzlei, Nachlass Reichenstein*, Karton1b II, fila 73.

de marele Arhiereu la masă. Printre cuvintele de laudă, cu care-l glorifică, îmi zise: «Voi, Românii, după moartea lui trebue să-l puneți pe Șaguna între sfinți»!"[101]. Din mărturia preotului Munteanu se observă atât respectul și recunoașterea de care se bucura mitropolitul Șaguna în rândul contemporanilor, atașamentul acestora față de personalitatea lui, cât mai ales o pietate care începuse să se contureze în jurul persoanei răposatului arhiereu în rândul românilor ardeleni. Respectul pe care și l-a câștigat mitroplitul Andrei Șaguna în rândul opiniei publice săsești reise mai ales din decizia primăriei Sibiului din 1909, de a reboteza „Ulița Morii" în „Ulița Șaguna", decizia fiind deosebit de important dacă avem în vedere faptul că până la Marea Unire din 1918, această stradă a fost singura din Sibiu care a purtat numele unei personalități românești[102].

După adoptarea pactului dualist și nașterea Monarhiei austro-ungare, chiar dacă guvernele de la Budapesta au dus o politică de maghiarizare care lovea în autonomia ambelor biserici, ortodoxă și luterană, a românilor și sașilor din Transilvania, conducerile celor două națiuni și a celor două biserici nu au întreprins nicio acțiune politică comună. Omul politic sas brașovean Lutz Korodi explica în cartea sa, „Rapsodii maghiare", publicată la München în 1905, motivul acestei necolaborări, subliniind că, în ciuda intereselor politice comune și a dușmanului comun – „șovinismul maghiar" –, românii și sașii nu pot colabora atât datorită situației și a divergențelor ce mocnesc pe Pământul Crăiesc, cât și datorită intrigilor guvernelor maghiare, care încercaseră în mod repetat să-i învrăjbească pe români și pe sași[103]. Volumul lui Korodi arată așadar că disputele din pașoptism și din epoca lui Șaguna nu își găsiseră o rezolvare satisfăcătoare pentru ambele părți, și în consecință divergențele nu se estompaseră.

[101] Ioachim Munteanu, *Amintiri din viața Mitropolitului Șaguna*, p. 249.
[102] Detalii la Mircea-Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania*, pp. 435–442.
[103] Lutz Korodi, *Ungarische Rapsodien, politische und minder politische*, J.F. Lehmanns Verlag, München, 1905, pp. 23–27.

O altă dimensiune a relațiilor naționale și confesionale româno-săsești o reprezintă contactele umane de la nivelul comunităților locale. Istoriografia[104], cercetările etnografice[105], studiile de statistică și de demografie istorică[106] și monografiile riguros întocmite ale unor localități din aria geografică a fostului Pământ Crăiesc[107] descoperă că mariajele mixte, româno-săsești, aproape că lipsesc cu desăvârșire în întreaga perioadă a secolului al XIX-lea, cele întâlnite fiind sporadice, acest trend continuându-se și în perioada interbelică. Această constatare indică limpede faptul că coexistența celor două națiuni și confesiuni a fost una paralelă, fiecare formând vecinătăți sau societăți de sine stătătoare, ai căror reprezentanți nu au interferat, deși au conviețuit unii lângă alții, puținele escapade amoroase care au avut o finalitate matrimonială legiuită fiind proscrise și respinse atât de sași, cât și de români.

[104] Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Societate rurală și mentalități colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, pp. 137–188; Sorin Mitu, *Transilvania mea: istorii, mentalități, identități*, Editura Polirom, Iași, 2013, pp.305–318.

[105] Simeon Florea Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic, 2 vol.*, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, Editura Saeculum Vizual, București, 2009.

[106] Oskar Meltzl, „Statistik der sächsischen Landbevölkerung in Siebenbürgen", în *Arhiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde*, Neue Folge, Band 20, Hermannstadt, 1886, pp. 215–510; Bogdan Crăciun, „Comunitatea săsească din Saeș (jud. Mureș) în secolul al XIX-lea. Contribuții de demografie istorică", în Ioan Bolovan (coord.), *Transilvania în epocile modernă și contemporană. Studii de demografie istorică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 70–85; Idem, „Familia săsească între ideologie și demografie", în *Caiete de Antropologie Istorică*, II, Cluj-Napoca, 2003, pp. 69–88; Idem, „Dinamica populației săsești din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea. Evoluții demografice locale", în Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, Corneliu Pădureanu (coord.), *Transilvania în secolele XIX–XX. Studii de demografie istorică. Omagiu profesorului Liviu Maior*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, pp. 13–87.

[107] Georg und Renate Weber, Zendersch. *Eine siebenbürgische Gemeinde im Wandel*, Depl Verlag, München, 1985; Thomas Nägler, *Marktor und Bischofssitz Birthälm in Siebenbürgen*, Verlag der Siebenbürgisch-Sächsischen Stiftung, München, 2004; Martin Bottesch, Ulrich A. Wien, *Grosspold ein Dorf in Siebenbürgen*, Veralg Janos Stekovics, Dößel, 2011; Mariana Borcoman, *Așezări transilvane: Rupea*, Academia Română/Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2010.

Cu toate acestea, o serie de surse din epocă dau mărturie și despre altfel de contacte religioase între preoții români ortodocși și sașii evanghelici. Este vorba despre apelul unor sași și săsoaice la serviciile liturgice ale preoților ortodocși, în special la săvârșirea Tainei Sfântului Maslu, a unor pomeniri liturgice și slujbe de exorcizare, nepermise însă din punct de vedere canonic. În acest sens, vicarul Ioan Popovici de la Sibiu trimitea, în noiembrie 1800, o adresă pastorală protopopilor din Pământul Crăiesc, înștiințându-i să-și anunțe preoții din subordine că „a face ceva slujbă la oameni bolnavi de altă lege nici decum să nu îndrăznească", consistoriul ortodox de la Sibiu primind din această cauză o „jalbă asupra parohului neunit de la Toprila, în scaunul Cincului mare", deoarece acesta săvârșise „oareș-care rugăciune la o fămee bolnavă de sas"[108]. Din motive similare, episcopul Vasile Moga era nevoit să-l certe pe preotul Climente Popovici pentru că săvârșise exorcisme asupra unor sași și atrăsese astfel mânia clerului luteran care-l reclamase la episcopie. Despre un alt caz, de o amploare mult mai mare, însă bine tăinuit, petrecut de această dată tocmai în orașul Brașov, îi istorisea George Barițiu lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, scriind: „În Brașov era între anii 1833–1842 paroh în cetate Vasile Greceanu, socrul neuitatului nostru poet Andrei Mureșianu. Șase ani, cât am locuit cu acel venerabil preot în aceeași casă, aveam destule ocaziuni de a vedea cum veneau la el sași și mai ales săsoaice, chiar din burghezie, ca să-i vindece prin rugăciuni, pe ei sau pe vreun membru al familiei, căci nici un medic nu le poate ajuta, boala fiind de la diavolul. Aceiași sași sau săsoaice da și liturghii; unii cereau să li se facă și maslu cu 5 sau 7 popi; firește pe ascuns, ca să nu afle preoții săsești"[109].

[108] Valer Simion Cosma, „Preotul, tămăduirea și cartea în lumea țărănească din Transilvania secolului al XIX-lea", în Idem, Edit Szegedi (ed), *Carte – Cunoaștere – Identitate. Studii Culturale, Conferințele de Vară de la Telciu*, ediția a II-a, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2014, pp. 107–108.

[109] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Cuvente den bătrâni, tom II. Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă studiu de filologie comparativă*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, pp. 142–144. Apud

În ciuda mustrărilor canonice primite de la ierarhi și a secretomaniei în care se desfășurau, cazurile semnalate nu au fost izolate, ci dimpotrivă, se pare să fi fost destul de răspândite, din moment ce scriitorul Ion Agârbiceanu menționa în nuvela „Păscălierul" un caz similar de la mijlocul secolului XIX, care-l avea drept protagonist pe preotul ortodox Constandin Pleșa din satul româno-săsesc Curmătura din Țara Făgărașului. Faima de „vindecător" și „ghicitor" a părintelui Pleșa se răspândise în întreaga Transilvanie, depășind barierele etnice și confesionale, Ion Agârbiceanu precizând că la rugăciunile pr. Pleșa au apelat mai întâi sașii din Curmătura, apoi „sași de pe la Bistrița și secui din secuime. Veneau și domni și cucoane mari și, de dincolo, unguroaice se apropiară de cartea minunată a popii Constandin și lăsau mult bănet în palma popii. Drept că se întorceau mângâiate. Popa Constandin ajunsese în vremea asta la mare cunoaștere de oameni și la mare înțelepciune"[110]. Fenomenului îi pot fi găsite, desigur, mai multe explicații, una însă e certă: lipsa preoției sacramentale la sașii ardeleni, concentrarea clerului luteran pe catehizarea și educația religioasă a credincioșilor a dus ca, în anumite cazuri limită, care nu își putuseră afla o rezolvare medicală sau pur rațională, sașii să apeleze la acei preoți ortodocși români recunoscuți în popor pentru puterea rugăciunilor lor și efectele pozitive ale slujbelor săvârșite.

Concluzii

Conviețuirea românilor ortodocși și a sașilor luterani din Transilvania în vremea stăpânirii habsburgice a fost marcată de statutul juridic diferit al celor două națiuni și confesiuni. Cu toate că toți

Valer Simion Cosma, *Preotul, tămăduirea și cartea în lumea țărănească din Transilvania*, p. 108.

[110] Valer Simion Cosma, „Preotul ca «păscălier» în lumea țărănească din Transilvania secolului al XIX-lea. Studiu de caz: nuvela «Păscălierul» de Ion Agârbiceanu", în *Anuarul Școlii Doctorale „Istorie. Civilizație. Cultură" VI*, Editura Accent, Cluj-Napoca, 2012, p. 140.

locuitorii de pe așa-numitul Pământ Crăiesc erau liberi *de jure*, situația lor socială, economică, politică și bisericească a fost diferită, românii ortodocși fiind cetățeni de rang secund până la reformele iosefine din anul 1781, când au primit dreptul de cetățenie și de proprietate și au început să se bucure de libertatea manifestării cultului lor bisericesc, asemenea sașilor luterani. Cu toate acestea, va mai trece multă vreme până în a doua jumătate a secolului XIX, când diferențele, generate de privilegiile medievale, vor fi în totalitate înlăturate din punct de vedere juridic, ceea ce nu a dus însă în mod automat la o echitate socială, românii având nevoie de timp pentru a recupera distanța înregistrată între ei și concetățenii lor sași la nivel economic, educațional-cultural și social-politic.

Statutul Bisericii Ortodoxe a fost unul deosebit de precar până la decretul de toleranță iosefin din 1781, când credincioșilor și clericilor ei li s-a permis exercițiul liber al cultului și, implicit, construcția de locașuri fără controlul și aprobarea specială a autorităților. Spre deosebire de clerul luteran săsesc, ce beneficia de o serie de privilegii, între care veniturile încasate din decima ecleziastică datorată de toți locuitorii Pământului Crăiesc, indiferent de confesiune, care a fost cel mai avantajos, cel românesc ortodox a avut o situație economică, educațională și socială mult mai precară, fiind lipsit până în anul 1861 de un ajutor economic din partea autorităților și fiind în consecință obligat să-și câștige existența prin sudoarea feței, aidoma tuturor credincioșilor ortodocși, care au fost îndatorați până în 1848 să le plătească zeciuială clericilor luterani. Deși pe Pământul Crăiesc Unirea cu Biserica Romei s-a lovit de opoziția dârză a autorităților săsești, înregistrând rezultate slabe pe întreaga perioadă de timp avută în vedere, explicația nu rezidă în respectul sau aprecierea pe care sașii le-au nutrit față de confesiunea ortodoxă a românilor, ci din nevoia pragmatică de a bara emanciparea socială și politică a lor pe filieră religioasă, prin accederea la religia Casei imperiale habsburgice, pe de o parte, și din reflexul anticatolic *de plano* al luteranilor sași, pe de altă parte.

Relații interconfesionale între românii ortodocși și maghiarii reformați din Transilvania (sec. XVI–XXI) – aspecte generale

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

După Marea Schismă de la 1054, al doilea eveniment major în istoria bisericească, o schimbare care a însemnat o piatră de hotar în cursul ei, însemnând încă un pas important spre dezbinarea Bisericii a fost Reforma Protestantă (sec. al XVI-lea). Aceasta, prin ruperea de Roma a unei părți masive a populației, a distrus unitatea creștinătății vest-europene, aducând cu sine și o revoluție socială. Percepută ca o mișcare complexă, „departe de a fi constituit un fenomen de ordin exclusiv religios, Reforma a fost rezultat al unei lungi evoluții, evenimentul dominant al primei jumătăți a secolului al XVI-lea și cu substanțiale implicații, conexiuni, consecințe în multiple planuri ale culturii și civilizației”[1].

Desprinse de creștinismul catolic apusean în secolul al XVI-lea, în urma mișcărilor inițiate de Martin Luther (1483–1546) în Germania și Jean Calvin (1509–1564) în Elveția, iau naștere luteranismul și calvinismul, cele două mari ramuri ale Protestantismului. Bisericile luterană și reformată au rămas întotdeauna distincte, în ciuda tuturor eforturilor de a ajunge la consens și unire.

* Dacian But-Căpușan, Institutul de Studii Ecumenice și Inter-religioase, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, e-mail: *dbutcapusan@yahoo.ro*

[1] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației,* vol. 10, Ed. Saeculum I. O.; Vestala, București, 1999, p. 6. A se vedea și Ioan Rămureanu, Milan Șesan, Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, cap. *Situația generală a Bisericii Apusene, Cauzele Reformei protestante,* pp. 200–205.

Interimul de la Augsburg, 25 septembrie 1555, *Cujus regio, ejus religio*, consacră principiul teritorial protestant asupra imperiului teocratic medieval. Luteranismul s-a răspândit cu rapiditate în Europa și la sașii din Transilvania. Pe de altă parte, învățătura calvină s-a răspândit relativ repede în Elveția, Germania, Țările de Jos, Scoția, Ungaria și Transilvania, printre unguri și secui, încă din Epoca Reformei.

Protestantismul francez a apărut înaintea celui german, chiar cu un deceniu, dar avea un caracter popular, laic. Jean Calvin, *al doilea patriarh al Reformei,* este cel care îi conferă un crez, o organizare.

Reforma, atât sub aspect luteran, cât și calvin și-a făcut apariția chiar de la început în Transilvania, ideile ei fiind aduse de negustori sași, care aveau legătură cu marile centre comerciale și meșteșugărești din Europa centrală și apuseană și de tinerii sași care, reîntorcându-se de la studii din Germania, răspândeau ideile Reformei[2], această *peregrinatio academica* fiind valabilă și pentru maghiari.

Ungurii au îmbrățișat atât de repede protestantismul, probabil și datorită dependenței de turci, după transformarea țării în pașalâc, în urma dezastrului de la Mohács (1526). Sultanul Soliman I Magnificul (1520–1566) a preferat această nouă orientare religioasă care îi separa, religios, de marile puteri ale Apusului catolic.

Calvinismul a fost preferat de maghiari datorită câtorva motive bine întemeiate: „Întâi este vorba despre atitudinea lui Luther, care se vedea pe sine un reprezentant al lumii germane, prea puțin interesat de aspectele universaliste ale Bisericii create. Maghiarii, în marea lor majoritate, au avut sentimente antigermane din cauza politicii duse de Casa de Austria, percepută ca reprezentant al lumii germane. În al doilea rând, calvinismul, prin organizarea sa instituțională, promova dreptul de *ius risidendi*, factor foarte atractiv, mai ales pentru nobilimea maghiară, care suprapune opțiunii politice una confesională. Calvinismul este internaționalist, dar asigură autonomia congregației, implicând întreaga

[2] Petre Filimon, *Protestantismul și românii din Ardeal. Combaterea unei teorii uniate*, Arad, 1938, p. 21.

comunitate în problemele religioase. De asemenea, gândirea lui Luther era mult mai medievală, înclinată spre misticism..., în vreme ce, în Ungaria, cei ce aveau rolul de a disemina ideile novatoare erau mai degrabă raționaliști"[3].

Sub aspect politic, după moartea lui Ioan Zapolya (1540), turcii l-au recunoscut ca rege al Ungariei pe fiul său, care datorită lui Ferdinand de Habsburg (1526–1564), a trebuit să se mulțumească doar cu Principatul Transilvaniei și în acest context, din dorința de a nu mai avea de a face cu nimic ce provine din Germania, inclusiv luteranismul, a acceptat și sprijinit calvinismul.

Răspândit la început în orașul Debrecen și în împrejurimi, calvinismul, ocrotit pentru un timp de sârbul Petru Petrovici – comite de Timiș și ban de Lugoj–Caransebeș, se extinde curând și în Transilvania, câștigând nobilimea luterană și populația maghiară[4].

Dacă luteranismul în Transilvania îi datorează mult misionarului umanist Johannes Honterus, părintele calvinismului în Ungaria și Transilvania poate fi considerat Heltai Gáspár (+1574), un sas din Cisnădie maghiarizat. Centrul calvinisimului de aici devine orașul Cluj, Dávid Ferenc (1510–1579) îmbrățișează în 1559 calvinismul și devine episcop în anul 1564. În anii '40 ai secolului al XVI-lea, teritoriul superintendenței reformate din Transilvania se contura pe teritoriul episcopiei romano-catolice de Alba Iulia[5], cu reședința în acest oraș, apoi din 1782 la Aiud, iar din 1854 la Cluj.

---

[3] Adrian Magina, *De la excludere la coabitare. Biserici tradiționale, Reformă și islam în Banat (1500–1700)*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2011, pp. 60–61.

[4] Adrian Carebia, *Jean Calvin și triumful Reformei*, Ed. Universității din Oradea, Ed. Canonica, Cluj-Napoca, 2009, p. 197. A se vedea și Dorinel Dani, „Începuturile calvinismului în Transilvania", în rev. „Ortodoxia maramureșeană", nr. 6/2001, pp. 195–204 și Vigh Béla, „Răspândirea calvinismului în Transilvania secolului al XVI-lea", în rev. „Angvstia", seria istorie-sociologie, nr. 10/2006, pp. 9–20.

[5] Olga Lukács, „Date privind istoria episcopiei reformate din Translivania în secolele XVI–XVII", în vol. *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania*, Partea I – De la începuturi până la 1740 (ed. Nicolae Bocșan, Dieter Brandes, Olga

La 1 noiembrie 1559, are loc la Târgu Mureș primul sinod reformat maghiar, care își exprima clar punctul de vedere despre apartenența la Reforma helvetică, iar în anul următor, maghiarii de orientare calvină îl câștigă de partea lor pe principele Ioan Sigismund Zápolya (1540–1571). Dieta de la Aiud, 4–11 iunie 1564, recunoaște calvinsimul ca religio recepta.

În secolul al XVII-lea, principatul Transilvaniei devine un adevărat bastion protestant în Europa, adoptând calvinismul ca religie de stat, încercând să-i atragă și pe români. Scopul ultim era maghiarizarea credincioșilor români, ungurii calvini reprezentând autoritatea care guverna.

Au fost inițiate mai multe acțiuni: numirea de episcopi (superintendenți) româno-calvini, convocarea de sinoade calvine, tipărirea de cărți cu conținut calvinizant pentru români[6]. Prin toate acestea, autoritatea princiară pretindea că intenționează să elimine din Biserica românească superstițiile și să promoveze valorile evanghelice (reformate), restricții la instalarea mitropoliților și înlăturări din scaun (vezi cazurile lui Ilie Iorest (1640–1643) și Sava Brancovici (1656–1680)), punerea mitropolitului ortodox sub ascultarea superintendentului (episcopului) calvin maghiar, punerea unor parohii ortodoxe sub controlul pastorilor sau protopopilor reformați maghiari, biserici românești luate cu forța de către calvini, trimiterea de pastori români calvini în satele românești.

Dieta de la Turda (1568) recunoaște unitarianismul – inițiat de Dávid Ferenc – ca religio recepta, proclamând principiul libertății religioase, dar românii nu erau recunoscuți ca națiune, nici Ortodoxia drept confesiune, rămânând cu un statut de tolerați, „aparținătorii de secta valahă sau grecească, care pentru un timp sunt tolerați, până când îi va conveni principelui și locuitorilor țării”[7].

Lukács), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 100, întregul studiu între pp. 99–119.

6 Alexandru Grama, *Institutiunile calvinesci din Biserica românească din Ardélu, fasele lor în trecut și valórea lor în presente. Studiu istorico-canonicu*, Blașiu, 1895, p. 53.

7 *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei* (1653), traducere, studiu introductiv și note de Alexandru Herlea, Valeriu Șotropa, Romul Pop, Iuliu Nasta, Ioan N. Floca, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 48.

Calvinii reușesc să-l convertească pe preotul Gheorghe din Sângeorz (Toroczkoszentgyörgy, azi Colțești, jud. Alba, + 1568), pe care îl numesc episcop pentru românii calvini. Dieta de la Sibiu, din 30 noiembrie 1566, a hotărât ca „erezia ortodoxă" să fie înlăturată dintre români, iar episcopii, preoții și credincioșii care nu vor trece la „religia cea adevărată", adică la calvinism, să fie expulzați[8]. Cu toate aceste măsuri, poporul a rămas neclintit, hotărârile nu au avut vreun rezultat vizibil.

A urmat superintendentul Pavel din Turdaș (Tordási Pál), care a convocat adunarea de la Aiud, din 16 octombrie 1569, care a adoptat șase măsuri cu privire la reformarea cultului ortodox[9].

În anul 1577, a fost confirmat de Dietă Mihail din Turdaș (Tordási Mihály, rudă, poate chiar fiul lui Pavel din Turdaș), „deoarece și între români sunt de aceia cari luminați de Dumnezeu au părăsit religiunea grecească (ortodoxă) și ascultă cuvântului lui Dumnezeu (au trecut la calvinism)… să-și poată alege alt superintendent"[10].

În perioada 1566–1582, când sunt amintiți superintendenții români, niciun fel de dislocare serioasă nu s-a produs în blocul ortodox. Fără justificare, din punctul de vedere al reușitei diseminării adevărului evanghelic, instituția episcopală a evoluat spre disoluție…, instituție cu existență efemeră și rezultate mai mult decât derizorii. Singurele contribuții cu adevărat importante au fost promovarea limbii române în biserică și producția de carte religioasă[11].

---

[8] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat și Maramureș*, Cluj-Napoca, 1992, p. 125. „Românii care nu vor asculta de porunca principelui care l-a trimis pe superintendentul Gheorghe să le predice din Biblie și să-i aducă pe calea adevărului să fie expulzați, iar cei ce nu i se vor supune, indiferent că sunt episcopi, preoți sau călugări, să fie pedepsiți ca necredincioși".

[9] *Ibidem*, p. 126. Înlăturarea învățăturilor ortodoxe care nu aveau temeiuri biblice (Sf. Tradiție), înlăturarea cultului sfinților și a rugăciunilor pentru cei morți, obligativitatea catehizării credincioșilor după învățătura calvină și a săvârșirii slujbelor în românește; preoții care refuzau trebuiau înlăturați din slujbă, pentru preoți se admitea căsătoria a II-a (Hurmuzaki-Iorga, *Documente* XV, 1, p. 635, doc. 1186).

[10] Monumenta Comitialia Transylvaniae, II, Budapest, 1876, p. 118 apud Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I, ed a II-a, Sibiu, 1935, p. 86.

[11] Adrian Magina, *op. cit.,* p. 82.

Anexarea comitatelor din Partium, în anul 1541, la Principatul Transilvaniei a facilitat desfășurarea unei intense acțiuni prozelitiste calvine printre români. În anul 1641, principele Gheorghe Rákoczi I (1630–1648) îl numește pe Avram din Burda (Burdanfalvi) episcop româno-calvin în Bihor, acesta având îndatorirea să predice în limba română, încât „bieții valahi să-și poată câștiga zilnic hrana sufletească spre a fi scoși din întunericul rătăcirilor superstițioase și conduși spre lumină”[12]. În 1643, s-a înființat și un protopopiat româno-calvin pentru comitatul Zarand, cu sediul în satul Ciuci, fiind cunoscut un protopop cu numele Petru. Prozelitismul calvin în Bihor a încetat în 1660, când comitatele Solnocul de Mijloc, Crasna, Bihor, Zarand, Arad și Caraș intră în componența Pașalâcului de Oradea.

În perioada cercetată, „Țara Făgărașului, cu cele patru protopopiate ale sale subordonate consistoriului reformat, nu a înregistrat o difuzare în masă a dogmelor calvine, ci aceasta s-a desfășurat doar atât cât au permis limitele – cronologice și sociale – între care a funcționat școala românească întemeiată de principesa Suzana Lorántffy. Bihorul, Banatul, Țara Hațegului și Hunedoara prezintă o situație deosebit de interesantă: izvoarele atestă comunități și preoți români calvini având relații strânse cu protopopiatele maghiare, unele dintre ele întreținând însă, paralel, raporturi de subordonare față de ierarhia bălgrădeană…, oricum o Biserică românească reformată de sine-stătătoare la nivel episcopal nu a existat oficial în secolul XVII”[13].

Este cunoscut faptul că „Hațegul și Hunedoara reprezintă, geografic vorbind, zonele în care reforma a avut cei mai asidui și mai numeroși adepți…, adoptarea integrală a calvinismului rămânând o opțiune elitară, chiar dacă în acest spațiu s-au manifestat, probabil, primele tentative de agregare a unei Biserici românești reformate. Un fapt cu o semnificație

[12] Nicolae Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria Bisericii române*, București, 1905, pp. 26–28.

[13] Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII*), Alba Iulia, 2000, pp. 57–58.

aparte îl reprezintă folosirea în comun a numeroase biserici, nu numai de către românii și maghiarii reformați, ci și de către aceștia în ansamblu și românii ortodocși”[14].

În timpul principilor din familia Báthory, au fost sistate o bună parte din măsurile represive împotriva Bisericii Ortodoxe, căci acțiunea prozelitistă calvină nu convenea nici catolicilor, dar aceasta va fi reluată în așa-numitul secol al principilor calvini (1605–1690). Astfel, Gabriel Bethlen (1613–1629), cel care în 23 iulie 1629 a înnobilat pe toți predicatorii calvini, îi scrie Patriarhului ecumenic Chiril Lukaris (1620–1623; 1623–1633; 1633–1634; 1634–1635; 1637–1638), cerându-i consimțământul pentru trecerea românilor din Transilvania la calvinism: Patriarhul îi răspunde prin scrisoarea din 2 septembrie 1629: „Credința calvină este greșită, iar a avea o credință greșită este ca și cum nu ai avea nici una”[15], afirmând „legătura de sânge și de simțire care zvâcnește, în taină, dar cu atât mai puternic, între românii din țara Transilvaniei și locuitorii din țările Munteniei și Moldovei”[16].

Încă din timpul lui Bethlen s-au impus mitropolitului 5 condiții pe care să le respecte și să se considere subordonat superintendentului ortodox ungur (calvin)[17].

Mitropolitul Ilie Iorest a fost obligat să semneze o listă cu 24 de condiții pe care trebuia să le respecte. O simplă lectură a acestora arată că acceptarea lor ar fi dus la o completă calvinizare a Bisericii

[14] *Ibidem*, pp. 121–122.

[15] Milan Șesan, „Comemorarea morții patriarhului Chiril Lukaris”, în rev. „Mitropolia Ardealului”, nr. 7–8/1958, p. 577.

[16] Niculae M. Popescu, „Chiril Lukaris și ortodoxia română ardeleană”, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7–9/1946, pp. 425–446. „După Lucaris care stătuse atât de mult timp printre români, calvinizarea era imposibilă, datorită originii comune a românilor (legătura de sânge) și a sentimentului de unitate (legătura…de simțiri)… pentru omul Bisericii Răsăritului, omogenizarea confesională propusă de Bethlen era o chestiune politică, cu largi implicații, pe care ierarhul nu o putea aproba… Mai mult, el spune că va lupta prin rugăciune și cuvânt contra planului de calvinizare a românilor, fiindcă alte arme nu are și nici nu ar putea folosi metodele lumești, violența fiind condamnată de Biserică” (Ioan-Aurel Pop, „Patriarhul Chiril Lucaris și românii din Transilvania”, în rev. „Magazin istoric”, nr. 5/2000, pp. 14–15).

[17] Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. I, Cluj, 1940, p. 198.

românești[18]. Acest program reformator impunea o transformare substanțială a Bisericii ortodoxe din Transilvania, din punct de vedere dogmatic și canonic, urmărind corectarea vieții și evlaviei populare în spiritul reformei calvine[19]. Mitropolitului Simion Ștefan (1643–1656) i s-au fixat, prin decretul de recunoaștere din 10 octombrie 1643, semnat de principele Gheorghe Rákoczi I, 15 puncte umilitoare[20]. Mitropolitului Sava Brancovici i s-au impus, în anul 1669, o serie de îndatoriri și restricții, în mare parte identice, Mitropolitului Ghenadie (1659–1660), la confirmarea în scaun, 13 restricții, iar urmașilor lui: Iosif Budai (1680–1682), Varlaam (1685–1692), Teofil (1692–1697), 19 restricții. Ortodoxia trebuia controlată pornind de la integrarea ierarhiei în structurile deja consacrate ale Bisericii calvine[21].

Pentru viața lor curată, lupta pentru apărarea Ortodoxiei și pătimirile lor, ierarhii Ilie Iorest și Sava Brancovici au fost canonizați de Sfântul Sinod în anul 1950, fiind cinstiți ca sfinți mărturisitori din

[18] *Ibide*m, p. 203–213.

[19] Bogdan Ivanov, „Episcopatul ortodox din Transilvania de la Reformă la Pacea de la Karlovițˮ, în vol. *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania...*, p. 28. Redăm câteva dintre aceste condiții: la împărtășanie să se dea separat pâinea și separat vinul, iar nu amestecate, cum se face acum în bisericile românești. Pâinea să o dea credincioșilor care se împărtășesc în mână, iar vinul din potir; să nu împărtășească copii nevârtnici; Botezul să fie săvârșit fără lumânări, fără ungerea cu mir; să elimine liturhisirile, afumatul cu cădelnița; va elimina cultul sfinților și al îngerilor; va interzice satelor proaste să așeze lumânări pe morminte; va opri credincioșii să îngenuncheze, să se închine și să sărute crucile; va învăța credincioșii să nu aștepte mântuirea de la post, să nu postească; va elimina din biserică obiceiul de a se da mirilor miere la cununie; să facă pe credincioși să înțeleagă folosul învățăturilor pe care le pot primi de la calvini; va depinde de episcopul calvinesc (pp. 28–29, nota 53).

[20] *Ibidem*, p. 30, nota 55: cuvântul lui Dumnzeu va fi propovăduit numai după textul Bibliei; va fi impusă tineretului învățarea catehismului tipărit în 1640; Botezul va fi administrat cu apă simplă, deci nu cu apă sfințită și fără ungere cu mir și celelalte ceremonii obișnuite în biserica românească; Împărtășania va fi dată numai adulților; Crucilor și icoanelor din biserici nu li se va da un cult religios; cununia va fi făcută cu jurământ; aceia dintre români, preoți sau mireni care, luminați de Sfântul Duh, vor dori să îmbrățișeze credința calvină și să treacă sub jurisdicția superintendentului calvin, vor fi liberi să o facă; protopopii vor fi aleși cu votul unanim al consistoriului și cu aprobarea superintendentului ș. a.

[21] Adrian Magina, *op. cit.,* pp. 93–94.

1955, cu data de prăznuire 24 aprilie. În anul 2011, a fost canonizat și Mitropolitul Simion Ștefan.

Mitropolia ortodoxă română de la Feleac a fost obligată de autoritățile maghiare reformate să-și încheie activitatea în jurul anului 1550 și să-și mute sediul la mănăstirea Prislop, apoi la Geoagiu, Lancrăm și Alba Iulia.

Episcopia Vadului, înființată pentru parohiile aparținătoare feudelor primite de domnii moldoveni, a existat până în anul 1627, când a fost contopită cu Mitropolia de la Alba Iulia, probabil la cererea principelui Bethlen, căci vlădicii de aici, veniți din Moldova, constituiau un obstacol în calea prozelitismului calvin[22].

Activitatea tipografică românească din Transilvania, în secolele al XVI-lea – al XVII-lea, influențată de Reformă, s-a concretizat în apariția câtorva publicații: *Tâlcul Evangheliilor*, Brașov, 1567–1568, cu anexa *Molitevnic românesc; Catehismul calvinesc,* 1642 și 1648; *Scutul Catihizmușului cu răspuns den Scriptura Svântă, împotriva Răspunsului a doao țări fără Scriptura Svântă*, Alba-Iulia, 1656*; Cinul și învățătură pre scurt de Sfintele Taine cu care trăiesc creștinii în besearici, să se știe cum vor trăi cu iale bine, după Scriptură sfântă, numai despre Botez, despre Cina Domnului și despre Sfântă Căsătorie și despre despărțeniile cu ocă direaptă și de alte lucrure carele-s de lipsă creștinilor*, 1656.

Acestea au fost răspândite în toate provinciile românești și au determinat – împreună cu întregul fenomen al Reformei – întrunirea Sinoadelor de la Iași, din 1642 și 1645, și publicarea de cărți cu caracter dogmatic și simbolic, menite să sprijine și să întărească credința ortodoxă: *Carte românească de învățătură*, 1643; *Șapte Taine ale Bisericii,* 1644; *Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc*, 1645, tipărite de Sf. Mitropolit Varlaam al Moldovei; *Mărturisirea Ortodoxă,* 1642, a Sfântului Petru Movilă, Mitropolitul Kievului; *Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident,* 1667, scris de Nicolae Milescu Spătarul.

[22] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat și Maramureș*, p. 169.

Paralel cu tipărirea cărţilor cu conţinut calvin, au fost înfiinţate, în scop propagandistic, o serie de şcoli de factură protestantă în câteva centre urbane ale Transilvaniei: Sighişoara, Caransebeş, Haţeg, Turda, Făgăraş, tot cu scopul de a-i atrage pe românii din Transilvania şi Banat la Reformă.

În ansamblu, misionarismului calvin îi sunt specifice două etape distincte. „Dacă în secolul al XVI-lea, s-a încercat reunirea tuturor românilor într-o eparhie calvină proprie, în veacul următor prioritară a fost transformarea ierarhiei ortodoxe într-o simplă anexă a Episcopiei reformate maghiare. Forurile politico-administrative ale Principatului şi-au dat tot concursul. Dieta, ai cărei membri erau în majoritate calvini, a formulat şi a întărit prin dispoziţiile sale cadrul juridic al noii activităţi misionare protestante”[23].

Experienţa Bisericii româneşti ardelene dovedeşte că, „în raporturile sale cu Reforma, nu a fost nici pe departe vorba de un monolog, în care singurul care şi-a impus cuvântul a fost prozelitismul calvin, ci a existat un dialog real, marcat inevitabil de dispute şi confruntări…, o experienţă unică în istoria eclesiastică… a optat pentru păstrarea dogmei şi ritualurilor răsăritene”[24]. Insuccesul Protestantismului la românii ortodocşi se datorează, probabil, şi dorinţei propagatorilor acestuia de modificare a formelor exterioare ale cultului public: cultul Sf. Cruci, al sfinţilor, al icoanelor, al moaştelor, al morţilor, de care credincioşii erau profund legaţi, deşi cei mai mulţi erau ignoranţi cu privire la aspectele dogmatice.

[23] Florin Dobrei, „Ortodoxie şi Reformă în Transilvania secolelor XVI-XVII”, în „Revista Teologică”, nr.1/2012, p. 129.

[24] Ana Dumitran, Gudor Botond, Nicolae Dănilă, *Relaţii interconfesionale româno-maghiare*…, p. 89–90. „După concepţia ortodoxă, *ecclesia semper reformanda,* referindu-se la elementul uman din ea, nu la cel divin şi rămânând ferm în acelaşi adevăr al Evangheliei lui Hristos şi al Tradiţiei apostolice, ea nu va fi o nouă Biserică, ci *ecclesia semper eadem,* pentru că ea este *ecclesia semper reformanda in eadem veritate seu in Christo”*(Ioan I. Ică, „Martin Luther şi Reforma Bisericii din perspectivă ortodoxă”, în rev. „Ortodoxia”, nr. 4/1983, p. 493).

Istoriografia greco-catolică acuză Ortodoxia ardeleană că a fost adânc influențată de calvinism, chiar ierarhia canonică a fost restabilită doar prin uniația salvatoare. Este semnificativă în acest sens declarația popii Ștefan din Molosig (azi Brăișoru, jud. Cluj), în cadrul anchetei efectuate în anul 1699 în comitatul Cojocnei: „Eu legea moștenită de la părinți nu mi-o schimb, și religia, care o țin muscalii și grecii, în aceea vreau să mor. *Mai știu că până acum am fost uniți cu preoții unguri calvini și voiesc să rămânem tot așa, deoarece n-am suferit din pricina lor nici o tulburare în legea noastră*"[25].

Preotul academician Ioan Lupaș spunea: „Reformațiunea n-a putut deci să pătrundă în sufletul poporului român, după cum n-a putut străbate nici la alte popoare de viță latină cum sunt: italienii, spaniolii, portughezii și francezii. Toată legătura ce s-a înjghebat în cursul veacurilor XVI și XVII între Biserica reformată calvină și între cea românească, a fost trecătoare și s-a extins numai asupra lucrurilor privitoare la administrația bisericească, iar nu și a celor atingătoare de temeiurile credinței. Au ajuns o parte din români sub controlul superintendentului calvin, care avea însă numai dreptul să supravegheze, iar adevărata conducere bisericească, în cele sufletești, a rămas tot în mâna mitropolitului și a episcopilor"[26].

În această perioadă, s-au ținut soboare, cum este Sinodul general de la Alba, din 1675, când s-a hotărât săvârșirea slujbelor în limba română și s-au tipărit cărți: *Noul Testament* de la Bălgrad, 1648 (pentru prima oară tradus în limba română), și *Psaltirea*, 1651 (tot în limba română), reeditate în deceniile trecute, 1988 și 1998, respectiv 2001 la editura Centrului eparhial din Alba Iulia.

[25] Silviu Dragomir, *Romînii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697–1701)*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1990, p. 70.

[26] Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. a II-a, ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 88.

Transilvănenii au fost ajutați, sub felurite forme, de domnitorii, ierarhii și chiar de unii credincioși din Țara Românească și Moldova în fața pericolului iminent al calvinizării și maghiarizării. Se consolida astfel legătura tradițională dintre românii de pe ambele versante ale Carpaților, dar era salvată însăși Ortodoxia și naționalitatea românească din Transilvania[27].

Au existat preoți și comunități românești calvine în Țara Hațegului: Băiești, Baru, Mățești, Hațeg, Livadia de Câmp, Păroș, Râul Alb, Râu Bărbat, Sălașu de Jos, Sălașu de Sus, Săcel, Subcetate. Surse istorice atestă faptul că, la începutul secolului al XVIII-lea, o parte a acestor localități găzduiau comunități calvine românești viguroase, formate din mica nobilime și orășenime românească locală[28]. După anul 1700, aceste comunități au intrat în disoluție. În concluzie, calvinismul „nu a avut nicio influență teologică durabilă, cât timp, în prezent, nu există o Biserică Reformată românească"[29].

Un aspect demn de reținut este că preotul Iov Țirca (Mitropolit al Ardealului între 1706–1707, în timpul războiului curuților, mai apoi episcop ortodox în Maramureș, pe la 1709), unul dintre corifeii rezistenței ortodoxe față de unirea cu Roma, scăpând din captivitate în toamna anului 1700, și-a găsit adăpost într-o parohie românească calvină din Țara Hațegului, cu aprobarea Consistoriului Suprem Reformat[30].

Dintre cele mai cunoascute figuri ale calvinismului românesc enumerăm pe Mihail Halici fiul (1643–1712) și Petru Pop din Orăștie, pastor al comunității reformate românești din Hațeg, la mijlocul secolului al XVII-lea.

---

[27] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat și Maramureș*, p. 150.

[28] Sipos Gábor, „Calvinismul la românii din Țata Hațegului la începutul secolului al XVIII-lea", în vol. *Nobilimea românească din Transilvania* (coord. Marius Diaconescu), Ed. Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 1997, p. 209.

[29] George Hancock-Ștefan, *Impactul Reformei asupra românilor între 1517–1645*, Oradea, 2003, p. 173.

[30] Sipos Gábor, „Calvinismul la românii din Țata Hațegului…", p. 213, apud Bethlen Miklós, *Élete leirása magától*, ed. V. Windisch Éva, Budapest, 1980, p. 882.

Trăsăturile prea sofisticate, reci și disprețuitoare ale calvinismului maghiar au condus la respingerea instinctivă a învățăturii străine deopotrivă de către preoții români necultivați din punct de vedere teologic și dogmatic, dar și de către laici[31].

Sfârșitul propagandei calvine în Transilvania s-a făcut odată cu trecerea principatului în Imperiul habsburgic filocatolic, prin pacea de la Karlowitz (1699). Diploma Leopoldină a asigurat încă din 1690 libertatea celor patru religii oficial recunoscute – religia romano-catolică, reformată, unitariană și evanghelică – și a garantat drepturile oficiale ale confesiunilor protestante. Majoritatea locuitorilor Transilvaniei, aparținând celor trei națiuni (unguri, sași și secui), erau protestanți, iar Guberniul era alcătuit în majoritate din reformați[32]. În secolul al XVIII-lea, catolicismul era considerat religie de stat în Ungaria și Transilvania, tot mai multe poziții cheie erau ocupate de catolici. Edictul de toleranță al lui Iosif II (1780–1790) din 1781 permitea protestanților și ortodocșilor „practicarea religiei pe cale privată, în locurile în care nu există nici o practică religioasă pentru aceste culte"[33]. La începutul secolului al XIX-lea, protestanții începeau să fie eliminați sistematic și din funcțiile publice din Transilvania.

În anul 1921, ia ființă a doua Eparhie Reformată din România, Episcopia de pe lângă Piatra Craiului (Kiralyhágómelléki), cu sediul la Oradea, care cuprinde parohiile din Crișana, Banat, Maramureș, Sătmar și Sălaj, care până atunci erau sub jurisdicția eparhiei de Dincolo de Tisa (Tiszántúli), cu reședința la Debrecen – una dintre cele patru eparhii reformate din Ungaria.

În anul 1940, în urma diktatului de la Viena, partea de sud a Transilvaniei va rămâne în Regatul României, se va constitui la Aiud o

[31] Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, trad de Marionela Wolf, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 93.

[32] Olga Lukács, „Scurtă istorie a Bisericii Reformate din Ardeal", în vol. *Scurtă istorie a Bisericilor și comunităților religioase din Transilvania*, (ed. Dieter Brandes, Vasile Grăjdian, Olga Lukács), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 112–113.

[33] *Ibidem*, p. 116.

episcopie și un Consiliu Dirigent Provizoriu și va fi desemnat un locțiitor de episcop, protopopul Nagy Ferenc, structuri care vor funcționa până în 1945.

Cât privește pregătirea teologică a reformaților, în anul 1622, Bethlen a ridicat școala din Alba Iulia la nivel de Colegiu academic reformat (academia bethleniană), care va fi transferat la Aiud, în anul 1662. Din acesta se va desprinde, în 1895, Facultatea de Teologie Evanghelico-Reformată din Cluj, în timpul episcopului Szász Domokos. În anul 1948, s-a înființat Institutul Teologic Protestant Unic de Grad Universitar în temeiul Legii Cultelor, unind într-o instituție comună formarea viitorilor preoți pentru cele patru Biserici protestante istorice din România: Biserica Reformată, Biserica Evanghelică C. A., Biserica Evanghelică S. P. și Biserica Unitariană (aceasta avea o Academie Teologică la Cluj, din anul 1568). În 1990, în cadrul Institutului funcționau: Facultatea de Teologie Reformată Didactică (din 1993, Facultatea de Teologie Reformată din cadrul Universității „Babeș-Bolyai") și Facultatea Reformată „Sulyok István", cu sediul la Oradea (din 1999, transferată la Universitatea Creștină Partium). Din anul 2006, secția luterană a Institutului care funcționa la Sibiu trece în componența Universității „Lucian Blaga", ca Departament de Teologie Protestantă.

Ierarhi și profesori de Teologie ortodoxă au participat la diferite întruniri ecumeniste ce au avut loc la Institutul Teologic Protestant, precum și la cele 50 de conferințe teologice interconfesionale, ținute între 1964 și 1987 – conferințe ale cadrelor didactice de la Institutele Teologice Universitare Ortodoxe și Protestante din România, care se desfășurau la București, Sibiu și Cluj-Napoca. Prin intermediul acestora, „s-a realizat un real dialog teologic între Biserica Ortodoxă Română și Bisericile Protestante din România[34]". Unor ierarhi ai Bisericii Ortodoxe le-a fost conferit titlul de doctor honoris causa al Institutul Teologic

[34] Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885–2000. Dialog teologic și ecumenic*, vol. III, tom. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 351.

Protestant din Cluj-Napoca (Mitropolitului Nicolae Mladin al Ardealului, în 1969, și Arhiepiscopului Teofil Herineanu al Vadului, Feleacului și Clujului, în 1974).

După anul 1948, au avut loc mai multe consfătuiri ale conducătorilor cultelor religioase din România, la care au participat reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe și ai celei Reformate, acțiuni impuse de autoritățile timpului.

Biserica Ortodoxă întreține un dialog cu Alianța Mondială a Bisericilor Reformate, întemeiată în 1875. Una dintre întâlnirile comisiei mixte pentru dialogul teologic oficial ortodox-reformat a avut loc în România, la mănăstirea Sâmbăta de Sus, în perioada 4–11 septembrie 2003, cu tema *Sfințenia în Biserică*[35].

În momentul de față, Universitatea „Babeș-Bolyai" este unica instituție de învățământ superior din Europa care are în componență patru facultăți de Teologie (Ortodoxă, Greco-catolică, Romano-catolică și Reformată), cadrele didactice și cercetătorii acestora colaborează în numeroase proiecte, manifestări științifice și unități de cercetare, în special în cadrul Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase, înființat în anul 2006. Menționăm aici și interesul câtorva teologi ortodocși, în special transilvăneni, pentru cunoașterea Protestantismului și a istoriei Bisericii Reformate, concretizate în teze de doctorat și lucrări publicate în volume sau periodice (Prof. univ. dr. Nicolae Chițescu, Pr. prof. univ. dr. Ioan I. Ică sr, Pr. prof. univ. dr. Ștefan Sandu, Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Remete, Pr. prof. univ. dr. Constantin Pătuleanu, Pr.

[35] Alte întruniri: Leuenberg (Elveția), 4–10 august 1988*: Învățătura despre Sf. Treime;* Minsk, 2–7 octombrie 1990: *Sf. Treime în cultul Bisericii*; Kappel-am-Albis (Elveția), 9–13 martie 1992: *Doctrina despre Sf. Treime. Trăsături semnificative*; Limasol, 8–12 ianuarie 1994: *Întruparea;* Aberdeen (Scoția), 10–14 iunie 1996: *Identitatea și unitatea Bisericii;* Zakynthos, 16–21 iunie 1998: *Participarea la trupul lui Hristos;* Pittsburgh, 3–7 aprilie 2000: *Botezul, Mirungerea și apostolicitatea Bisericii*; Beirut, 13–19 octombrie 2005: *Universalitatea și misiunea în Biserică*. Acestea au fost precedate de cinci întâlniri pentru pregătirea dialogului teologic, între anii 1972–1983. Biserica Ortodoxă Română a avut reprezentanți la unele dintre aceste evenimente cu caracter ecumenic.

prof. univ. dr. Daniel Benga, Pr. dr. Adrian Carebia, Dr. Dacian But-Căpușan etc).

Sperăm că în cadrul dialogului teologic început între cele două Biserici, ai căror credincioși și păstori sufletești conviețuiesc în pace, bună înțelegere și respect, va continua procesul de apropiere și cunoaștere reciprocă, se vor discuta și soluționa problemele rămase încă deschise. Un pas hotărâtor spre plinirea idealului evanghelic „ca toți să fie una" (Ioan 17, 22) va fi stabilirea unei eclesiologii creștine unice, pe temeiul celei biblice și patristice.

Considerații cu privire la evoluția arhitecturii religioase din Transilvania (a doua jumătate a secolului XIX și prima jumătate a secolului XX)

BOGDAN ILIEȘ*

Bisericile, prin prisma alcătuirii lor structurale și arhitecturale, constituie o categorie specială de construcții, iar o încercare de clasificare a acestor edificii, în funcție de anumite criterii specifice, se dovedește a fi un demers deloc facil. Motivul acestei dificultăți este determinat, în special, de complexitatea factorilor, diferiți și foarte importanți în același timp, ce condiționează construirea lor. Această gamă de factori distincți, pornind de la cei de ordin geografic, de mediul socio-cultural și până la cei ce țin de momentul istoric al ridicării unei biserici[1] determină diversitatea zestrei de lăcașuri de cult pe care o regăsim azi.

Referindu-se la capacitatea de *„a înțelege"* un edificiu, arhitectul Grigore Ionescu lega această competență de măsura de a putea *„simți și de a realiza"* caracterul și frumusețea specifică unei construcții. În cadrul acestui demers, reputatul istoric al arhitecturii românești socotea că a nu ține cont de istoricul unui edificiu înseamnă a face o mare greșeală[2].

Prin rostul și impactul lor social, bisericile parohiale au căpătat de-a lungul timpului o importantă conotație identitară, acest aspect fiind

* Cosmin Bogdan Ilieș, Doctorand în cadrul Institutului de Istorie „George Barițiu" Cluj-Napoca, e-mail: *bogdan_ilies@yahoo.com*

1 Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii românești, din cele mai vechi timpuri până la 1900*, Tiparul „Cartea Românească", București, 1937, p. 7.

2 *Ibidem.*

și mai evident în cazul societăților tradiționale, precum lumea țărănească transilvăneană de până la începutul secolului al XX-lea. Privite din acest punct de vedere, de simbol al comunității, lăcașurile de cult s-au dovedit a fi un indicator just al ambițiilor și al posibilităților materiale de care dispunea colectivitatea, de prestigiul de care aceasta se bucura, al filiației religioase a comunității, dar și al rigorilor vremurilor trăite.

În lumina acestor considerente, prin intermediul prezentei lucrări, dorim să scoatem în evidență câteva dintre constrângerile și atitudinile comunităților transilvănene, dar și ale autorităților laice și bisericești, cu scopul de a surprinde modalitatea acestora de implicare în procesul edificării unor noi biserici, cu directe consecințe asupra evoluției arhitecturii sacrale, în contextul prefacerilor apărute în viața societății românești din Transilvania în anii celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și în cei ai primei jumătăți a secolului al XX-lea.

Secolul al XVIII-lea avea să aducă schimbări importante pentru societatea transilvană din mai toate punctele de vedere, iar acestea aveau să se răsfrângă și asupra edificărilor de biserici. Înființarea regimentelor grănicerești și a graniței militare transilvănene sau reformele ecleziastice din a doua jumătate a acestui secol, începute de împărăteasa Maria Tereza și continuate prin politica de toleranță a lui Iosif al II-lea, au reprezentat, în cazul comunităților românești din Transilvania, factori determinanți pentru apariția unui proces lent, dar inevitabil, de înlocuire a mai vechilor biserici de lemn cu altele noi, din zidărie.

Concomitent, prin punerea în circulație a unor planuri tipizate de lăcașuri de cult, dar și prin transmiterea unor directive precise referitoare la modul în care trebuia construită și decorată o biserică, Curtea imperială și-a manifestat interesul pentru reglementarea edificării bisericilor parohiale[3]. Astfel, au fost preferate formele arhitecturii clasice. Alte

[3] Maria Gabriela Rus, *Arhitectura ecleziastică în episcopia greco-catolică de Oradea (1848–1860)*, (infra: Maria Gabriela Rus, *Arhitectura ecleziastică*...), teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Cluj-Napoca, 2012, p. 50;

reglementări, în speţă un decret regal emis în Ungaria în perioada 1808–1809, impunea ca doar bisericile din oraşe sau din satele mari puteau să fie prevăzute cu boltă, în timp ce bisericile din satele mai mici puteau fi doar tăvănite[4]. Procesul de înnoire a bisericilor parohiale a fost continuat, într-o formă amplificată şi în prima parte a secolului al XIX-lea, când, datorită unor condiţii economice favorabile, determinate de războaiele napoleoniene, când preţul cerealelor şi animalelor a crescut exorbitant, s-au construit o serie de biserici de zid, precum şi cele mai multe curii ale nobilimii mijlocii maghiare[5].

Între anii 1829–1831, avea să fie întocmită o statistică oficială a localităţilor din Marele Principat al Transilvaniei[6]. Printre informaţiile consemnate cu această ocazie, alături de alte aspecte precum numărul locuitorilor, denumirile localităţilor în diferitele limbi folosite în ţară sau tipul de habitat, a fost înregistrat şi numărul edificiilor de cult pentru fiecare confesiune în parte. Deşi încă din perioada apariţiei sale fusese remarcat faptul că aproximativ 400 de localităţi din diverse comitate, scaune, precum şi din zona graniţei militare transilvănene nu fuseseră înregistrate, rezultatele obţinute având astfel doar un caracter parţial, statistica oficială amintită s-a dovedit a fi un document important pentru cunoaşterea situaţiei de ansamblu a bisericilor transilvănene în perioada prepaşoptistă. Astfel, la nivelul întregii Transilvanii, era surprinsă următoarea situaţie a lăcaşurilor de cult pe confesiuni: 287 biserici romano-catolice, 794 reformate, 282 evanghelice, 120 unitariene, 1.327 greco-catolice, 1.114 ortodoxe şi 13 sinagogi[7]. Dincolo de aceste cifre

---

4 Maria Gabriela Rus, *Arhitectura ecleziastică*..., pp. 50–51;

5 Simion Retegan, „Prestigiu social şi edificiu de cult. Construcţii de biserici în satele româneşti ale Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX-lea (1850–1880)”, în Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Liviu Maior, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (coord.), *David Prodan – Puterea modelului*, (infra: Simion Retegan, *Prestigiu social*...), Centru de Studii Transilvane, Fundaţia Culturală Română, Cluj-Napoca, 1995, p. 204.

6 Pentru mai multe detalii vezi: Bogdan Crăciun şi Ioan Bolovan, *Consignatio statistico topographica singulorum in Magno Principatu Transylvaniae: (Transilvania la 1829–1831)*, (infra: Bogdan Crăciun şi Ioan Bolovan, *Consignatio*...), Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.

7 Bogdan Crăciun şi Ioan Bolovan, *Consignatio*..., p. 8.

seci, regăsim spre mijlocul secolului al XIX-lea o situație a edificiilor de cult de o mare diversitate constructivă: aproape toate bisericile comunităților romano-catolice, reformate, evanghelice și unitariene erau edificate din zidărie, unele ridicate încă din perioada medievală, altele de factură mai recentă, cu mici excepții putându-se întâlni și câte o biserică de lemn sau, în alte cazuri, biserici cu turnuri clopotniță de lemn. În același timp, comunitățile românești, ortodoxe și greco-catolice foloseau, de regulă, biserici din lemn, unele realizate din bârne așezate orizontal și închetorate, altele din nuiele, dar și câteva construite din stâlpi verticali de lemn, cu scânduri așezate între aceștia. Alături de această mare majoritate de edificii de cult din lemn, puteau fi găsite și o serie de biserici de zid, din pământ sau din piatră sau chiar din cărămidă, edificate după regulile și proporțiile arhitecturii culte sau, dimpotrivă, biserici de zid ce preluau trăsăturile consacrate ale bisericilor de lemn.

După începutul tumultuos al secolului al XIX-lea, regimurile politice ale Europei se vor confrunta, spre mijlocul aceluiași secol, cu o succesiune de mișcări naționale ce revendicau drepturi de natură politică și socială. Culminând cu revoluțiile din anul 1848, aceste mișcări vor avea ca efect pe termen lung crearea statelor naționale în Europa. În cazul revoluției din Transilvania, esența solicitărilor se va concentra asupra libertăților cetățenești și asupra desființării iobăgiei[8], aspecte cu atât mai importante, cu cât iobăgimea română constituia cea mai mare parte a iobăgimii din Transilvania[9].

În preajma revoluției pașoptiste, putea fi sesizată o anume diferențiere la nivelul Transilvaniei în ceea ce privește proporția dintre bisericile de lemn și bisericile de zid aflate în folosința comunităților românești. În acest fel, dacă partea de nord-vest a provinciei era dominată de numeroasele biserici de lemn, specifice satelor iobăgești, în zona de sud a Transilvaniei și în teritoriile regimentelor grănicerești

[8] David Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania 1700–1848*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 348.
[9] *Ibidem*, p. 349.

putea fi întâlnită o altă situație, bisericile de zid fiind aici, de regulă, nu neapărat majoritare, dar mult mai des întâlnite. Spre exemplu, în părțile Făgărașului, mai multe comunități își construiseră biserici de zid în prima parte a secolului al XIX-lea, completând o mai veche zestre de astfel de edificii. De o situație bună se bucurau și satele românești din părțile Pământului Crăiesc sau cele din zona Hațegului. În vicariatul greco-catolic al Hațegului, în preajma anilor 1852–1853, proporția dintre bisericile de lemn și cele de zid se afla într-un aproximativ echilibru, înregistrându-se un număr de 43 biserici de lemn, cărora li se vor adăuga încă 3 în perioada 1853–1855 și tot 43 de biserici din material solid, la care se vor mai adăuga încă 2 până în anul 1855[10]. În schimb, în perioada anilor 1835–1836, în cele 163 de parohii și 47 de filii ale vicariatului greco-catolic al Silvaniei[11], puteau fi găsite doar 24 de biserici de zid, iar în vicariatul greco-catolic al Rodnei, în anul 1867, erau înregistrate în cele 58 de parohii și 16 filii următoarea situație: districtul Năsăud – 21 biserici de lemn și 10 de piatră, districtul Budacului – 8 biserici de lemn și 2 de piatră, respectiv districtul Bistriței cu 19 biserici de lemn[12].

În vecinătatea Transilvaniei propriu-zise, în anul 1843, în Episcopia greco-catolică de Oradea se găseau, în cele 175 de parohii ale sale, trei comunități fără biserică, 73 de biserici erau din lemn, 59 erau din zidărie (fără a avea materialul precizat), una de piatră, una de cărămidă nearsă și încă 38 de edificii de cult pentru care nu era menționat materialul din care erau făcute[13].

În zona Banatului, bisericile de lemn puteau fi găsite până în câmpia aflată în partea de vest a ținutului. Începând cu secolul al XVIII-lea, autoritățile habsburgice au început însă o serie de lucrări de îndiguiri

[10] Camelia Elena Vulea, *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850–1918)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, p. 224–227.

[11] *Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioceseos Fogarasiensis in Transilvania, pro anno a Christo nato MDCCCXXXV*, Typis Seminarii Dioecesani, Blasii, 1835, p. 216.

[12] *Siematismulu Veneratului Cleru a Nou Infiintiatei Diecese Greco-Catolice a Gherlei pre anulu dela Christosu 1867*, Tiparu Diecezanu, Gherla, 1867, pp. 87–106.

[13] Maria Gabriela Rus, *Arhitectura ecleziastică*..., p. 98.

și de desecări, la care, adăugându-se și o utilizare nerațională a pădurilor, s-a ajuns ca lemnul pentru construcții să fie greu de găsit și, implicit, scump. În partea Banatului suprapusă peste zona de sud și est a actualului județ Caraș-Severin, unde după anul 1768 comunitățile românești au fost înglobate în granița militară a Imperiului Habsburgic, măsurile administrative au adus și o serie de norme în domeniul construcțiilor, de la care nici lăcașurile de cult nu au fost exceptate. În zona de graniță, autoritățile militare interziceau cu desăvârșire utilizarea materialelor perisabile la clădirile publice[14]. După a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în zona Banatului poate fi observată o înviorare a economiei locale, concretizată și printr-un spor demografic semnificativ. În aceste condiții, comunitățile bănățene renunță masiv la vechile biserici de lemn în favoarea unor noi edificii, mai trainice, de piatră sau cărămidă[15]. În intervalul 1750–1810, la nivelul întregului Banat s-au edificat aproximativ 120 de biserici de zid[16].

Implicațiile revoluției de la 1848–1849 asupra colectivităților românești, multe dintre acestea recent deziobăgite, s-au dovedit a fi deosebit de importante pentru cursul evenimentelor ulterioare. Odată cu acestea, imaginea atât de caracteristică a satului tradițional avea să se schimbe încet, dar sigur. Manifestările amplelor transformări ce au urmat momentului revoluționar 1848–1849 au fost multiple și au influențat starea materială, relațiile sociale și viața culturală a comunităților. Nu este de mirare de ce, în aceste condiții de libertate socială proaspăt dobândită, tot mai multe sate au căutat să ducă la bun sfârșit intenții colective de mare însemnătate pentru obște. Printre acestea, un loc fruntaș avea să îl ocupe înlocuirea mai vechii biserici cu una nouă, mai încăpătoare și

[14] Liviu Groza, „Arhitectura caselor grănicerești", în *Sudii de Etnografie și Istorie*, Caransebeș, 1977, pp. 50–57, apud. Nicolae Săcară, *Bisericile de lemn ale Banatului*, (infra: Nicolae Săcară, *Bisericile de lemn*...), Editura Excelsior, Timișoara, 2001, p. 12.

[15] Nicolae Săcară, *Bisericile de lemn*..., p. 12.

[16] Adriana Buzilă, „Pătrunderea stilului baroc în arhitectura tradițională românească a Banatului în secolul al XVIII-lea", în *Analele Banatului (seria Etnigrafie–Artă)*, Timișoara, 1984, pp. 209–231, apud. Nicolae Săcară, *Bisericile de lemn*..., p. 13.

mai solidă, edificată într-un stil nou, comparabilă cu cele ale celorlalte confesiuni religioase conlocuitoare.

Alături de asigurarea fondurilor necesare ridicării unei noi biserici, care nu de puține ori presupunea sacrificii materiale importante din partea credincioşilor, întinse pe parcursul a mai multor ani, o altă problemă avută în vedere de către comunități era aceea de a găsi constructorii potriviți. Aceştia trebuiau să fie meseriaşi cu un bun renume, harnici, deținători ai cunoştințelor şi tehnicii necesare şi care prezentau garanția că sacrificiile făcute de întreaga colectivitate vor satisface toate aşteptările.

Având în vedere că trăinicia şi calitatea noilor construcții bisericeşti, precum şi aspectul acestora depindea în bună măsură de priceperea celor ce întocmeau planurile şi făceau estimările cheltuielilor aferente, dar şi al celor ce ridicau efectiv clădirea, procesul edificării era atent urmărit şi de către reprezentanții Bisericii. Nu e deloc de mirare acest aspect atâta timp cât orice construcție sau reparație importantă efectuată cu cheltuieli mai mari decât posibilitățile comunității putea crea stări conflictuale, în timp ce o bună organizare a activității de construcție, împreună cu o estimare realistă a costurilor şi posibilităților materiale ale comunității, putea duce la evitarea de cheltuieli suplimentare.

În acest sens, problema durabilității, dar şi al aspectului lăcaşurilor de cult construite în această perioadă aveau să facă subiectul mai multor dezbateri între membrii clerului celor două Biserici româneşti. Se va ține tot mai mult cont ca noile biserici să fie *„construite numai din piatră, într-un stil frumos”*[17], *„bogat de mari, ca să încapă în dânsele tot poporul”*, să fie făcute *„prin maeştri înțelepți”*[18], cu gust estetic şi

[17] Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale ale României, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 1578, 1563, 1508, 1529, 1538 şi 1484 din anul 1858.

[18] Victor Bojor, *Episcopii diecezei greco-catolice de Gherla, acum Cluj-Gherla (1856–1839)*, Editura Viața Creştină, Cluj-Napoca, 2000, p. 112.

într-un stil nou[19], situate în locuri înalte, deschise, ferite de inundații, cu respectarea amplasării canonice a altarului spre răsărit şi în măsura în care se putea, poziționate în zonele centrale, *„îndemânatice şi de vază"* ale localităților[20].

Îndeplinirea unui obiectiv atât de important, precum construirea unui nou lăcaş de cult, putea să se lovească însă de o serie de neajunsuri, dincolo de cele materiale. Pentru ridicarea unor biserici de piatră trebuiau urmate cu strictețe unele reguli impuse atât de autoritățile laice, ce acordau licența de construire, dar şi de cele bisericeşti, care supravegheau îndeaproape procesul. În acest sens, se relevă a fi extrem de importante trei documente: planurile viitoarei biserici, preliminarul de cheltuieli şi contractul încheiat cu constructorul bisericii. Dat fiind faptul că pentru a putea întocmi aceste documente era necesară o anumită calificare profesională, cel puțin până spre sfârşitul secolului al XIX-lea, antreprenorii şi inginerii/arhitecții implicați în edificarea bisericilor româneşti erau, de cele mai multe ori, de altă etnie decât cea română. O altă barieră extrem de importantă pentru a putea accede la astfel de contracte era şi o anumită garanție materială absolut necesară, deloc neglijabilă ca valoare, pe care constructorii trebuiau să o dovedească, drept garant al calității muncii prestate.

În vederea unei mai bune gestionări a procesului constructiv, dar şi pentru a implementa mai uşor la nivelul comunităților parohiale programele stilistice propuse, în ultima parte a secolului al XIX-lea, printre funcționarii episcopiilor româneşti vor apărea şi pozițiile de inginer/arhitect diecezan. Acest post în cadrul funcționarilor eparhiali a apărut cel mai probabil în preajma anului 1880, când publicația „*Observatoriul*" anunța faptul că, în urmă cu doar câteva luni, în cadrul corpului funcționarilor de pe lângă Arhiepiscopia Greco-Catolică de Blaj fusese înființată poziția de arhitect diecezan. Conform acestei publicații,

[19] Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale ale României, Fond *personal Alexandru Sterca-Şuluțiu*, 1861, doc. 145, f. 3r.
[20] Simion Retegan, *Prestigiu social*..., pp. 211–212.

printre atribuțiunile acestei funcții se numărau, pe lângă întocmirea planurilor pentru viitoarele construcții, și verificarea devizelor antreprenorilor, precum și a planurilor de biserici, școli, case parohiale și a altor edificii din arhiepiscopie, înainte de începerea construirii lor. De asemenea, acesta se ocupa și de recepția diferitelor edificii parohiale. Fără să fie și un titular numit la data publicării articolului, se reținea drept candidat probabil persoana lui Augusto Mazzuchi, arhitect în Blaj[21].

Ocuparea acestei poziții de către arhitectul Mazzuchi avea să fie confirmată și de Șematismele Arhiepiscopiei greco-catolice de Alba-Iulia și Făgăraș pentru anul 1886, respectiv 1890, momente când îl regăsim printre funcționarii eparhiali[22]. Ulterior însă, Șematismele pe anii 1896 și 1900 ale aceleiași Arhiepiscopii indicau drept vacantă funcția de arhitect diecezan[23]. Pentru Episcopia greco-catolică de Gherla și mai pe urmă de Cluj-Gherla, funcția de inginer diecezan apare pentru prima dată în Șematismul acestei episcopii din anul 1925[24]. În cadrul Consistoriului episcopal, regăsim poziția de „*inginer diecezan*", ocupată la acel moment de Teodor Silași.

---

[21] „Observatoriul", III, 1880, nr. 68, 23/4 septembrie 1880, p. 272.

[22] *Siematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alba-Juliei și Fagarasiului pre Anul 1890*, Tipografia Seminariului gr.-cat., Blasiu, p. 12; *Siematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alba-Juliei și Fagarasiului pre Anul 1886*, Tipografia Seminariului gr.-cat., Blasiu, p. 12.

[23] *Siematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alba-Juliei și Fagarasiului pre Anul 1896*, Tipografia Seminariului gr.-cat., Blasiu, p. 17. *Șematismul veneratului cler al Arhidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba-Iulia și Făgăraș pre Anul Domnului 1900*, Tipografia Seminariului Archidiecesan, Blaș, p. 103.

[24] *Șematismul veneratului cler român unit al Diecezei de Gherla pe anul 1925*, Tipografia Diecezană, Gherla, 1925, p. 10. Se estimează că, în preajma anului 1930, funcția de inginer diecezan al Episcopiei greco-catolice de Gherla fusese instituită deja de mai bine de 20 de ani, cf. Ina Oltița Vădeanu, *Programul arhitectural al Bisericii Române Unite, episcopia de Gherla, și Cluj-Gherla (1853–1947). Tendințe stilistice între Orient și Occident, în conturarea propriei identități estetice,* Școala Doctorală de Istorie, Facultatea de Istorie și Filosofie din cadrul Universității Babeș-Bolyai, teză de doctorat susținută în anul 2014, p. 181.

O funcție cu atribuțiuni asemănătoare trebuie să fi existat și în cadrul Mitropoliei ortodoxe de la Sibiu încă de dinainte de Primul Război Mondial, deoarece în anul 1912 aceasta era ocupată deja de arhitectul consistorial Ioan Pamfilie[25].

Sub aspect stilistic, multe din bisericile românești construite în a doua parte a secolului al XIX-lea respectă câteva trăsături principale: planul dreptunghiular, specific bisericilor navă, cu un turn așezat peste naos în planul fațadei principale sau adosat acesteia. De regulă, absida altarului era decroșată, poligonală sau semicirculară. Fațadele laterale conțineau ferestre, de obicei, înalte, uneori, tratate decorativ, cu marginea superioară semicirculară sau ușor rotunjită. Spațiul interior era delimitat în principalele încăperi consacrate, absida altarului delimitată de naosul bisericii printr-un iconostas de zidărie sau lemn, acoperită de obișnuita calotă sferică. Spațiul destinat naosului era, de regulă, boltit, iar pronoasul, tăvănit, era despărțit de naos într-un mod simbolic. De cele mai multe ori, simple și sobre, bisericile aveau relativ puține elemente decorative. Remarcate în special pe fațada bisericii sau la decorul turnului, acestea se încadrau din punct de vedere stilistic curentelor eclectice neoclasic și neogotic.

Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și până în preajma Primului Război Mondial, în acord cu procesul mai larg al artei moderne și, probabil, sub influența stilului neoromânesc[26], aveau să fie ridicate, cu precădere în zonele mărginașe ale Transilvaniei dinspre România[27], câteva biserici cu trăsături neobizantine.

---

[25] Serviciul Județean Sălaj al Arhivelor Naționale ale României, *Fond Protopopiatul Ortodox Românași*, dos. 176 (1912–1939), f. 3r.;

[26] Raluca Diana Jula (Băneasă), *Arhitectura religioasă a românilor din Transilvania în perioada interbelică*, (infra: Raluca Diana Jula (Băneasă), *Arhitectura religioasă*...), Editura Presa Universitară Clujeană, 2010, p. 51;

[27] Este vorba de capela funerară din Brașov (1874), Biserica Adormirii Maicii Domnului din Brașov (1895–1896), Catedrala Ortodoxă din Sibiu (1902–1905), Biserica din Cacova, jud. Cluj, Catedrala din Baia Mare (1905–1911), Biserica greco-catolică din Gherla (1905–1907) sau Biserica ortodoxă din Stânceni, jud. Mureș (1911), cf. Raluca Diana Jula (Băneasă), *Arhitectura religioasă*..., p. 51.

Momentele favorabile din ultimii ani ai secolului XIX şi din primii ani ai secolului XX aveau să se încheie brusc, odată cu începerea Primului Război Mondial. Ritmul de ridicare a unor noi lăcaşuri de cult a fost considerabil încetinit de dificultăţile inerente războiului, de lipsa materialelor şi a mâinii de lucru.

Sfârşitul războiului şi înfăptuirea Marii Uniri, dar mai cu seamă urmările politice, sociale şi culturale ale acestor evenimente importante au conferit edificiilor de cult construite în perioada interbelică şi o altă conotaţie, una identitară la nivel naţional. Pentru românii transilvăneni, momentul reprezenta o clipă de triumf după ani întregi de aşteptări, iar bisericile trebuiau să exprime această realitate.

Organizarea unei administraţii româneşti în Transilvania a condus la o sporire a numărului de români din centrele urbane. În scurtă vreme, în aceste localităţi aveau să fie ridicate biserici monumentale, adevărate „*cetăţi ale românismului*", cum le numeau ziarele vremii. Perioada de după anii '30 şi până în preajma celui de-al Doilea Război Mondial va constitui momentul de apogeu al construcţiilor de noi biserici de zid. Rămân mai departe valabile condiţiile de începere a unei noi construcţii. Planurile bisericii, devizele de cheltuieli şi mai apoi contractul de edificare continuă să fie documentele esenţiale în ceea ce priveşte ridicarea unei noi biserici. Organizarea de licitaţii pentru desemnarea constructorului devine din ce în ce mai frecventă, dacă nu chiar obligatorie. Nerespectarea acestei condiţii, de a organiza licitaţii în vederea alegerii unui antreprenor pentru construirea bisericii putea deveni cauza neaprobării, de către forurile episcopale, a unor contracte de edificare. Cu toate astea, în cazuri rare, cu condiţia oferirii unor argumente corespunzătoare, era acceptată şi metoda atribuirii directe a unui contract.

Ca formă predilectă de exprimare, după realizarea Marii Unirii, arhitectura bisericească a românilor transilvăneni va utiliza elemente specifice stilului neoromânesc şi neobizantin. În principalele centre urbane, în anii perioadei interbelice, se vor ridica edificii de cult moderne, caracterizate prin planuri elaborate, ce vor impresiona prin monumentalitatea lor. Noul program edilitar se va extinde în anii următori şi spre

localitățile de mărime medie, și spre mediul rural, unde se vor realiza biserici în a căror concepție se vor regăsi elemente din arhitectura neoromânească, dar și elemente din arhitectura occidentală[28].

Numărul mare de astfel de edificii de cult ridicate în perioada interbelică va influența procentul lăcașurilor de cult aflate în uz în favoarea celor de zidărie. De altfel, această evoluție era corect reflectată în precizarea lui Atanasie Popa, care afirma că, în anul 1927, încă existau în Transilvania nu mai puțin de 1274 biserici românești de lemn, mai puține decât la mijlocul secolului al XIX-lea, dar mai multe decât valoarea aproximativă de 1000 de astfel de edificii câte erau înregistrate în preajma anului 1940[29]. Tot în prima parte a secolului XX, a fost înființată Comisiunea Monumentelor Istorice – secția pentru Transilvania, una dintre primele instituții românești ce avea ca scop prioritar salvarea și păstrarea patrimoniului cultural și istoric construit din această parte de țară. Chiar rostul funcțiunii acestei instituții avea să evidențieze o altă schimbare a perspectivei asupra edificiului de cult: de la cea utilitară, de uz curent, spre cea de monument istoric, de la simbolul vremurilor trecute de oprelişti feudale, la alegoria geniului popular românesc.

În mod evident, cel de-al Doilea Război Mondial a constituit o altă perioadă dificilă, în care activitatea de construire și renovare a edificiilor de cult a avut mult de suferit. Ulterior, după încheierea războiului, instaurarea „*puterii populare*" a imprimat întregii societății românești, colectivităților rurale și confesiunilor religioase, cu tot ceea ce implicau ele, o traiectorie pe care o cunoaștem și ale cărei consecințe încă le mai resimțim și în ziua de azi.

Concluzionând, se poate face afirmația că a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea a constituit o perioadă în care construirea unor noi biserici parohiale, de zidărie, în

[28] Raluca Diana Jula (Bănească), *Arhitectura religioasă*..., p. 147.
[29] Atanasie Popa, „Biserici de lemn din Transilvania: arhitectură, plan, stil", extras din Revista Institutului Social Banat-Crișana, nr. iunie-august 1942, p. 1.

cadrul comunităţilor româneşti din Transilvania a cunoscut o amploare fără de precedent înainte. Acest lucru a fost posibil, pe de o parte, datorită amplelor transformări sociale ce au urmat revoluţiei paşoptiste: transformarea foştilor iobagi în mici proprietari de pământ, mutaţiile economice prin care a trecut satul românesc în această întreagă perioadă, înfiinţarea unui număr impresionant de şcoli săteşti, consolidarea unei clase de intelectuali români inclusiv în oraşele transilvănene, iar pe de altă parte, datorită contextului general favorabil: modernizarea drumurilor şi construcţia căilor ferate, dezvoltarea băncilor şi a sistemului de creditare etc.

De regulă, autorităţile laice s-au arătat binevoitoare faţă de comunităţi în privinţa edificării unor noi lăcaşuri de cult, acestea acordând scutiri de impozite sau de la obligaţiile publice pe perioada câtorva ani sau aprobând cedarea unor drepturi colective pe seama bisericii, în vederea completării sumelor avute la dispoziţie pentru zidirea acesteia. Prin intermediul funcţionarilor publici, oficiile edilitare s-au implicat din ce în ce mai mult în acest proces constructiv. Impuneau ca planurile viitoarei biserici să fie realizate de către persoane autorizate, cu pregătire în domeniu, acordau autorizaţii de construire, se implicau în alegerea locului viitorului edificiu şi participau la darea lui în folosinţă.

Date fiind eforturile materiale pe care zidirea unui lăcaş de cult o presupunea, autorităţile bisericeşti au căutat să supravegheze cât de bine se poate acţiunile parohienilor. Erau solicitate o serie de acte extrem de importante, ce erau verificate ulterior la nivelul funcţionarilor eparhiali. Pentru o mai bună gestiune a întregului proces, în rândul acestor funcţionari au fost incluşi, începând cu ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, şi specialişti în domeniu (arhitecţi sau ingineri diecezani).

După sfârşitul Primului Război Mondial, în urma realizării Marii Uniri, implicarea autorităţilor statului în sprijinirea comunităţilor, de a-şi construi o nouă biserică, a fost mult mai importantă. Cu ajutorul administraţiei româneşti, prin reforma agrară începută în anii ’20 ai secolului XX a fost întregit patrimoniul parohiilor şi s-a asigurat un

loc potrivit în cadrul localităților pentru instituțiile obștești, precum școli și biserici parohiale.

Privită în ansamblul ei, perioada se caracterizează prin faptul că percepția societății românești asupra a ceea ce presupunea un lăcaș de cult adecvat a cunoscut diverse formulări. Noțiunea de „*biserică potrivită*”, în sine, a cunoscut o stare evolutivă, variabilă, fiind totodată un exemplu elocvent al pașilor făcuți de satul românesc transilvănean pe dificilul drum al modernității.

CUPRINS

MIRCEA GELU BUTA
Lumea transilvană 5

IOAN CHIRILĂ
„Valahi schismatici" – definire a unei ruperi ale „Ecclesiei una" sau lipsă de diplomație în comunicatele medievale? 9

SORIN DUMITRESCU
Ribița – *Bionia* Transilvaniei 17

ALEXANDRU MORARU
S-a înfăptuit „unirea" cu Biserica Romei sub Mitropolitul Teofil al Transilvaniei (1692–1697)? Actele Sinodului din anul 1697. Analiză istorico-teologică 23

ION CÂRJA
Dilemele conviețuirii. Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX) 57

MIRCEA-GHEORGHE ABRUDAN
Relațiile confesionale dintre românii ortodocși și sașii luterani din Transilvania, în vremea stăpânirii habsburgice (1688–1918) 73

DACIAN BUT-CĂPUȘAN
Relații interconfesionale între românii ortodocși și maghiarii reformați din Transilvania (sec. XVI–XXI) – aspecte generale 123

BOGDAN ILIEȘ
Considerații cu privire la evoluția arhitecturii religioase din Transilvania (a doua jumătate a secolului XIX și prima jumătate a secolului XX) 139

ISBN: 978-606-37-0184-9
ISSN: 2558-8958
ISSN-L: 2558-8958